Gilles Deleuze

Spinoza: Filosofía Práctica

CULTURA SIN EGOÍSMOS
BIBLIOTECA
www.lecturas1negoismo.com

GILLES DELEUZE

Nació en París en 1925 y murió en 1995. Desde 1970 hasta 1987 fue profesor de filosofía en la Sorbona. Es autor de numerosos estudios y ensayos: *Nietzsche y la filosofía* (1962), *La filosofía crítica de Kant* (1963), *Proust y los signos* (1964), *Spinoza y el problema de la expresión* (1968), *La lógica del sentido* (1971) y, en 1972, en colaboración con Félix Guattari, del libro que le dio a conocer mundialmente y le convirtió en uno de los filósofos más polémicos de los años setenta, *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia.*

Gilles Deleuze

Spinoza: filosofía práctica

Traducción de Antonio Escohotado

FABULA
TUSQUETS EDITORES

Título original: *Spinoza: Philosophie practique*
La primera edición de este libro apareció en Francia en Presses Universitaires de France en 1970. Se ha reanudado aquí, modificándola y ampliándola en muchos capítulos (III, V y VI).

1.ª edición en Cuadernos Ínfimos: septiembre 1984
1.ª edición en Fábula: mayo 2001

1.ª edición argentina en Fábula: enero 2004

© Les Éditions de Minuit, 1981
Traducción de Antonio Escohotado

Diseño de la colección: Pierluigi Cerri

Ilustración de la cubierta: detalle de un retrato de Spinoza de la escuela holandesa del s. XVII.

Reservados todos los derechos de esta edición para
Tusquets Editores, S.A., Venezuela 1664, (1096) Buenos Aires
tusquets@interar.com.ar - www.tusquets-editores.es

ISBN: 950-9779-68-7
Hecho el depósito de ley

Impreso en el mes de enero de 2004 en Artes Gráficas Delsur
Almirante Solier 2450, Sarandí, Pcia. de Buenos Aires
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Índice

1. Vida de Spinoza 11

2. Sobre la diferencia entre la ética y una moral 27

3. Las cartas del mal 41

4. Índice de los principales conceptos de la ética 57

5. Evolución de Spinoza 135

6. Spinoza y nosotros 149

«Decidme qué os llevó a leer a Spinoza. ¿Fue porque era judío?

–No, Vuestra Merced, ni siquiera sabía que lo fuese cuando di con su libro. Y, por otra parte, si leisteis la historia de su vida, habréis advertido cuán poco se le quería en la sinagoga. Encontré el volumen en un chamarilero de la ciudad vecina; le pagué un kopek, avergonzándome en un principio por derrochar un dinero tan duro de ganar. Más tarde leí unas páginas, y después he continuado como si una ráfaga de viento me empujase por la espalda. No lo he comprendido enteramente, ya os lo he dicho, pero, cuando se abordan ideas como éstas, es como si se cabalgara sobre la escoba de una bruja. Ya no era el mismo hombre...

–¿Querríais explicarme qué significación encontráis a la obra de Spinoza? En otras palabras, si es una filosofía, ¿en qué consiste?

–No es fácil decirlo. Conforme a los asuntos tratados en los distintos capítulos, y aunque todo se componga subterráneamente, el libro significa cosas diferentes. Pero creo que significa, sobre todo, que Spinoza quiso hacer de sí mismo un hombre libre –tan libre como era posible, teniendo en cuenta su filosofía, si comprendéis lo que quiero decir– y esto llevando hasta el fin sus pensamientos y enlazando todos los elementos entre sí, si Vuestra Merced tiene a bien excusarme este galimatías.

–No es mala forma de abordar el problema. Por el hombre más que por su obra. Pero...»

Bernard Malamud, *El hombre de Kiev*

1
Vida de Spinoza

Bien comprendió Nietzsche, por haberlo vivido él mismo, en qué radica el misterio de la vida de un filósofo. El filósofo se apropia las virtudes ascéticas –humildad, pobreza, castidad– para ponerlas al servicio de fines completamente particulares, inesperados, en verdad muy poco ascéticos.[1] Hace de ellos la expresión de su singularidad. No son en su caso fines morales, ni medios religiosos para alguna otra vida, sino más bien los «efectos» de la filosofía misma. Pues no hay en absoluto *otra* vida para el filósofo. Humildad, pobreza y castidad se vuelven de inmediato efectos de una vida particularmente rica y sobreabundante, tan poderosa como para haber conquistado el pensamiento y puesto a sus órdenes cualquier otro instinto, efectos de lo que Spinoza llama Naturaleza: una vida que ya no se vive conforme a la necesidad, en función de medios y fines, sino conforme a una producción, una productividad, una potencia, en función de causas y efectos. Humildad, pobreza y castidad son su (del filósofo) manera de ser un Gran Viviente y de hacer de su propio cuerpo el templo de una causa demasiado orgullosa, demasiado rica, demasiado sensual. De modo que, atacando al filósofo, cae uno en la vergüenza de atacar una apariencia modesta, pobre y casta, lo cual centuplica la rabia impotente; y el filósofo no ofrece dónde hacer presa, aunque sea presa de todos los ataques.

Ahí recibe todo su sentido la soledad del filósofo. Pues no puede integrarse en medio social alguno, no casa con

1. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, III.

ninguno. Sin duda es en los círculos democráticos y liberales en los que encuentra las mejores condiciones para vivir, o más bien para sobrevivir. Pero estos círculos significan para él solamente la garantía de que los malintencionados no podrán envenenar ni mutilar la vida, separarla de la potencia de pensar que va un poco más lejos que los fines de un Estado, de una sociedad y de todo medio social en general. Como mostrará Spinoza, en cualquier sociedad, se trata de obedecer y sólo de eso: por esta razón, las nociones de falta, de mérito y de demérito, de bien y de mal, son exclusivamente sociales y atañen a la obediencia y a la desobediencia. La mejor sociedad será entonces aquella que exime a la potencia de pensar del deber de obedecer y evita en su propio interés someterla a la regla del Estado, que sólo rige las acciones. En tanto el pensamiento es libre, y por lo tanto vital, la situación no es peligrosa; cuando deja de serlo, todas las otras opresiones son igualmente posibles y, una vez llevadas a cabo, cualquier acción se vuelve culpable y toda vida amenazada. Es cierto que el filósofo encuentra en el Estado democrático y en los círculos liberales las condiciones más favorables. Pero en ningún caso confunde sus fines con los de un Estado ni con las aspiraciones de un medio social, puesto que requiere del pensamiento fuerzas que se sustraen tanto a la obediencia como a la culpa y erige la imagen de una vida más allá del bien y del mal, rigurosa inocencia sin mérito ni culpabilidad. El filósofo puede habitar en Estados diferentes, frecuentar medios diversos, pero al modo de un eremita, de una sombra, viajero inquilino de pensiones amuebladas. Por eso no hay que imaginar a Spinoza rompiendo con un medio judío supuestamente cerrado para entrar en los supuestamente abiertos medios liberales: cristianismo liberal, cartesianismo, burguesía favorable a los hermanos De Witt... Pues allí donde vaya no pide ni reclama, con mayor o menor posibilidad de éxito, sino que sean tolerados él mismo y sus fines insólitos, y juzga por esta tolerancia el grado de democracia, el grado

de verdad que una sociedad puede tolerar, o, al contrario, el peligro que amenaza a todos los hombres.

Baruch de Spinoza nace en 1632 en el barrio judío de Amsterdam de una familia de comerciantes acomodados de origen español o portugués. Sigue en el colegio judío estudios teológicos y comerciales. Desde los trece años trabaja en la casa comercial de su padre mientras prosigue sus estudios (a la muerte de su padre, en 1654, la dirigirá junto con su hermano hasta 1656). ¿Cómo se produjo la lenta conversión filosófica que le hizo romper con la comunidad judía, con los negocios, y le llevó a la excomunión de 1656? No debemos imaginarnos una comunidad de Amsterdam homogénea; es tan diversa en intereses e ideologías como los medios cristianos. Se compone en su mayor parte de antiguos marranos, esto es, de judíos que han practicado exteriormente el catolicismo en España y Portugal, y que tuvieron que emigrar a finales del siglo XVI. Aun los sinceramente adictos a su fe están impregnados de una cultura filosófica, científica y médica que no se concilia sin esfuerzo con el judaísmo rabínico tradicional. El mismo padre de Spinoza parece un escéptico, aunque no por ello deja de desempeñar un papel importante en la sinagoga y la comunidad judía. En Amsterdam, algunos no se contentan con cuestionar el papel de los rabinos y de la tradición, sino hasta el sentido de la Escritura misma: Uriel da Costa será condenado en 1647 por haber negado la inmortalidad del alma y la ley revelada, y no haber reconocido más que la ley natural, y Juan de Prado sobre todo será castigado en 1656, y más tarde excomulgado, acusado de haber sostenido que las almas mueren con los cuerpos, que Dios sólo existe en sentido filosófico y que la fe es inútil.[2] Documentos recientemente publicados atestiguan los estrechos vínculos de Spinoza con Prado: se puede pensar que ambos casos fueron examinados conjuntamente. Si Spinoza fue condenado con mayor severidad y excomulga-

2. Cf. I.S. Révah, *Spinoza et Juan de Prado,* Mouton, 1959.

do ya en 1656, es porque rechazaba la penitencia y buscaba por sí mismo la ruptura. Los rabinos, como en muchos otros casos, parecen haber deseado un compromiso. Pero, en lugar de la penitencia, Spinoza redactó una *Apología para justificar su salida de la Sinagoga,* o al menos un bosquejo del futuro *Tratado teológico-político.* Que Spinoza hubiese nacido en el mismo Amsterdam, que fuera hijo de la comunidad, sólo podía agravar su caso. La vida se le volvía difícil en Amsterdam. Después de un hipotético intento de asesinato por parte de un fanático, se traslada a Leyde para proseguir los estudios de filosofía, y se instala en el suburbio de Rijnsburg. Se cuenta que Spinoza guardó su capa atravesada por una cuchillada para mejor tener presente que el pensamiento no siempre es amado por los hombres; si bien no es infrecuente que un filósofo acabe procesado, es más raro que comience por una excomunión y un intento de asesinato.

Por lo tanto, se deja de lado la variedad de la comunidad judía y el devenir de un filósofo cuando se cree necesario invocar influencias cristianas liberales para explicar, como desde el exterior, la ruptura de Spinoza. Sin duda, ya en Amsterdam, y en vida de su padre, había seguido cursos en la escuela de Van den Ende, frecuentada por muchos jóvenes judíos que aprendían en ella el latín, los elementos de la filosofía y la ciencia cartesianas, matemáticas y física; antiguo jesuita, Francis Van den Ende adquirió rápidamente una reputación no sólo de cartesiano, sino de librepensador y ateo, y hasta de agitador político (será ejecutado en Francia en 1674, inmediatamente después de la rebelión del caballero de Rohan).[3] Sin duda también Spinoza tuvo trato con cristianos liberales y anticlericales, inspirados por cierto panteísmo y un comunismo pacifista. Spinoza iba a reencontrarlos en Rijnsburg, que era uno de sus centros: conecta con Jarig Jelles, Pieter Balling, Simon de

3. En la novela de Eugène Sue *Latréaumont* figura Van den Ende en sus actividades de conspirador demócrata.

Vries y el editor «progresista» Jan Rieuwertz (una carta de Spinoza a Oldenburg, en 1665, da pruebas de pacifismo, así como otra a Jelles, de 1671, del tema comunitario). Sin embargo, parece que Van den Ende permaneció comprometido con alguna forma de catolicismo, a pesar de todas las restricciones para este culto en Holanda. En cuanto a la filosofía de los mennonitas y colegiantes, queda muy superada por la de Spinoza tanto en la crítica religiosa como en la concepción ética y la preocupación política. Más que en una influencia de los mennonitas o incluso de los cartesianos, puede pensarse que Spinoza se ha dirigido naturalmente a los medios más tolerantes, a los más idóneos para recibir a un judío excomulgado que rechazaba tanto al cristianismo como al judaísmo del que procedía, y que sólo a sí mismo debía su ruptura.

Entre sus múltiples sentidos, la excomunión judía tenía el político y el económico. Se trataba de una medida bastante frecuente y a menudo reversible. Privados del poder de un Estado, los notables de la comunidad no tenían otra sanción para castigar a los que se sustraían a las contribuciones financieras, o incluso a las ortodoxias políticas. Ahora bien, en grado no menor que los del partido calvinista, los notables judíos habían conservado intacto su odio por España y Portugal, eran afectos políticamente a la casa de Orange, tenían intereses en las Compañías de las Indias (el rabino Menasses ben Israel, quien fue uno de los profesores de Spinoza, estuvo él mismo a un paso de ser excomulgado en 1640 por haber criticado la Compañía Oriental, y los miembros del Consejo que juzgó a Spinoza eran orangistas, procalvinistas, antihispánicos y en su mayor parte accionistas de la Compañía). Los vínculos de Spinoza con los liberales, sus simpatías por el partido republicano de Jan de Witt, que pedía la disolución de los grandes monopolios, todo esto hacía de Spinoza un rebelde. Además, Spinoza no rompe con el medio religioso sin romper a su vez con el económico, y abandona los negocios paternos. Aprende la talla de cristales, se hace artesano, filósofo-ar-

tesano provisto de un oficio manual idóneo para captar y seguir la orientación de las leyes ópticas. También dibuja: su antiguo biógrafo Colerus cuenta que se había dibujado a sí mismo en la actitud y con el traje del revolucionario napolitano Masaniello.[4]

En Rijnsburg, Spinoza expone a sus amigos, en latín, lo que se convertirá en el *Breve tratado.* Éstos toman notas, Jelles traduce al holandés, tal vez Spinoza dicta algunos textos que ya había escrito anteriormente. Hacia 1661, redacta el *Tratado sobre la reforma del entendimiento,* que se abre con algo así como un itinerario espiritual a la manera mennonita, centrado en una denuncia de la riqueza. Este *Tratado,* espléndida exposición del método spinozista, nunca es acabado. Alrededor de 1663, dedicado a un joven que vivía con él y que, aunque le hiciera abrigar esperanzas, le molestaba a la vez enormemente, presenta los *Principios de la filosofía de Descartes,* añadiéndoles un examen crítico de las nociones escolásticas *(Pensamientos metafísicos)*; Rieuwertz publica el libro, Jelles suministra los fondos, Balling lo traducirá al holandés. Louis Meyer, médico y poeta que habilitó un nuevo teatro en Amsterdam, compuso el prefacio. Con los *Principios* se cierra la obra «profesoral» de Spinoza. Pocos pensadores escapan a la breve tentación de ser profesores de sus propios descubrimientos, tentación seminal de una enseñanza espiritual privada. Pero el proyecto y el comienzo de la *Ética* trasladan a Spinoza desde 1661 a otra dimensión, a otro elemento que, como veremos, no puede ya ser el propio de una «exposición», incluso metódica. Acaso por esta razón Spinoza dejará sin terminar el *Tratado de la reforma,* y a pesar de sus intenciones posteriores nunca llegará a reanudarlo.[5] No debemos

4. Un grabado conservado en Amsterdam (Gabinete de Estampas del Rijksmuseum) podría ser la reproducción de este retrato.

5. La razón más precisa de la suspensión del *Tratado de la Reforma* debe buscarse en la teoría de las «nociones comunes» tal como aparece en la *Ética,* que convierte en caducas o inútiles ciertas tesis del *Tratado* (cf. cap. V).

creer que en su periodo casi profesoral fuese en momento alguno cartesiano. Ya el *Breve tratado* muestra un pensamiento que se sirve del cartesianismo como de un medio, no de suprimir, sino de purificar la escolástica entera, el pensamiento judío y el del Renacimiento, para sacar de ellos algo profundamente nuevo que sólo es propio de Spinoza. La compleja relación entre la exposición de los *Principios* y los *Pensamientos metafísicos* atestigua un doble juego en el que se maneja el cartesianismo como un tamiz, pero de tal modo que sale de él una nueva y prodigiosa escolástica que ya no tiene nada que ver ni con la antigua ni con el cartesianismo. El cartesianismo nunca llegó a ser el pensamiento de Spinoza, se trata más bien de una retórica; Spinoza se sirve del cartesianismo como de una retórica que le es necesaria. Pero todo esto sólo encontrará su forma definitiva en la *Ética.*

En 1663, Spinoza se instala en Voorsburg, suburbio de La Haya. Más tarde, se establecerá en la capital. Lo que define a Spinoza como viajero no son las distancias que recorre sino su capacidad para frecuentar pensiones amuebladas, su ausencia de vínculos, de posesiones y propiedades luego de su renuncia a la sucesión paterna. Continúa la *Ética;* desde 1661, las cartas de Spinoza y sus amigos muestran que éstos están al corriente de las cuestiones del primer libro, y Simon de Vries da cuenta de un círculo de estudios cuyos miembros leen y comentan los textos enviados por Spinoza. Pero a la vez que se confía a un grupo de amigos les invita a guardar en secreto sus ideas, a desconfiar de los extranjeros, como hará él mismo incluso con respecto a Leibniz en 1675. El motivo de instalarse cerca de La Haya es verosímilmente político: la cercanía de la capital le es necesaria para aproximarse a medios liberales activos y escapar a la indiferencia política del grupo de estudios. En los dos grandes partidos, calvinista y republicano, la situación es la siguiente: el primero sigue comprometido con los temas de la lucha por la independencia, con una política de guerra, con las ambiciones de la casa

de Orange, con la formación de un Estado centralizado. El partido republicano, con una política de paz, una organización provincial y el desarrollo de una economía liberal. Al comportamiento pasional y belicoso de la monarquía, Jan de Witt opone el comportamiento racional de la república basado en un método «natural y geométrico». Ahora bien, lo que resulta misterioso es que el pueblo siga siendo fiel al calvinismo, a la casa de Orange, a la intolerancia y a los temas bélicos. Desde 1653, Jan de Witt es ministro de Holanda. Pero la república no por ello deja de ser una república por sorpresa y por azar, por falta de rey más que por preferencia, y mal aceptada por el pueblo. Cuando Spinoza habla de la nocividad de las revoluciones, no debemos olvidar que se concibe la revolución en función de las decepciones que inspiró la de Cromwell, o de las inquietudes que causaba un posible golpe de Estado de la casa de Orange. La ideología «revolucionaria» está en esa época impregnada de teología y, a menudo, como en el partido calvinista, al servicio de una política reaccionaria.

No resulta entonces extraño que, en 1665, Spinoza interrumpa provisionalmente la *Ética* y emprenda la redacción del *Tratado teológico-político,* una de cuyas cuestiones principales es: ¿por qué el pueblo es tan profundamente irracional?, ¿por qué se enorgullece de su propia esclavitud?, ¿por qué los hombres luchan por su esclavitud como si se tratase de su libertad?, ¿por qué es tan difícil, no ya conquistar, sino soportar la libertad?, ¿por qué una religión que invoca el amor y la alegría inspira la guerra, la intolerancia, la malevolencia, el odio, la tristeza y el remordimiento? En 1670, aparece el *Tratado teológico-político,* anónimamente y en una falsa edición alemana. Pero el autor fue rápidamente identificado; pocos libros han suscitado tantas refutaciones, tantos anatemas, insultos y maldiciones: judíos, católicos, calvinistas y luteranos, todos los círculos bien pensantes, y los mismos cartesianos, rivalizan en denunciarlo. Es entonces cuando los términos «spinozismo», «spinozista» se vuelven injurias y amenazas. E inclu-

so se denuncia a los críticos de Spinoza de los que se sospecha que no son lo suficientemente duros. Efectivamente hay sin duda entre esos críticos algunos liberales y cartesianos intimidados que, al participar en el ataque, dan pruebas de su ortodoxia. Un libro explosivo conserva para siempre su carga explosiva: todavía hoy no puede leerse el *Tratado* sin descubrir en él la función de la filosofía como empresa radical de desengaño, o como ciencia de los «efectos». Un comentarista reciente ha podido afirmar que la verdadera originalidad del *Tratado* estriba en considerar a la religión como un «efecto».[6] No sólo en el sentido causal, sino en un sentido óptico, efecto del que es necesario inquirir el proceso de producción para relacionarlo con sus causas racionales y necesarias en su actuación sobre los hombres que no las comprenden (por ejemplo, como las leyes de la naturaleza son necesariamente aprehendidas como «signos» por los que tienen una fuerte imaginación y débil el entendimiento). Hasta en su trato con la religión pule anteojos Spinoza, anteojos especulativos que desvelan el efecto producido y las leyes de su producción.

Son sus contactos con el partido republicano, acaso la protección de De Witt, los que evitan a Spinoza amenazas más concretas. (Ya en 1669, Koerbagh, autor de un diccionario filosófico del que se denunciaba el carácter spinozista, había sido arrestado y muerto en la cárcel.) Pero Spinoza tiene que irse del suburbio, en el que los pastores le han hecho difícil la vida, para instalarse en La Haya. Y, sobre todo, al precio del silencio. Los Países Bajos están en guerra. Cuando, en 1672, los hermanos De Witt fueron asesinados y el partido orangista tomó de nuevo el poder, ya no pudo Spinoza publicar la *Ética:* un corto intento en Amsterdam, en 1675, le disuadió rápidamente de ello. «Algunos teólogos aprovecharon la ocasión para presentar abiertamente una denuncia contra mí ante el príncipe y los

6. Cf. J.-P. Osier, prefacio a *L'essence du christianisme* de Feuerbach, «Ou Spinoza ou Feuerbach», Maspero, París.

magistrados; por añadidura, ciertos cartesianos estúpidos, para librarse de la sospecha de serme favorables, no cesaban, ni cesan, de pregonar su horror por mis opiniones y mis escritos.»[7] Spinoza no piensa en abandonar el país. Pero se queda cada vez más solo y enfermo. El único medio social en el que habría podido vivir en paz le vuelve la espalda. A pesar de todo recibe la visita de hombres ilustrados que desean conocer la *Ética,* sin que esto sea obstáculo para que se unan luego a los críticos o incluso nieguen las visitas que le hicieron (como Leibniz en 1676). La cátedra de filosofía de Heidelberg, que el Elector palatino le ofrece en 1673, no puede tentarle: Spinoza pertenece a esa casta de «pensadores privados» que invierten los valores y filosofan a martillazos, y no a la de los «profesores públicos» (quienes, conforme al elogio de Leibniz, no afectan a los sentimientos establecidos, al orden de la Moral y la Policía). «No habiéndome nunca tentado la enseñanza pública, no he podido decidirme, aunque haya reflexionado largamente sobre ello, a aprovechar esta magnífica ocasión.»[8] El pensamiento de Spinoza se ocupa ahora del problema más reciente: ¿cuáles son las posibilidades de una aristocracia comercial?, ¿por qué se malogró la república liberal?, ¿a qué achacar el fracaso de la democracia?, ¿es posible convertir a la multitud en una colectividad de hombres libres, en lugar de un conjunto de esclavos? Todas estas preguntas animan el *Tratado político,* que queda sin acabar, simbólicamente, al comienzo del capítulo sobre la democracia. En febrero de 1677, muere Spinoza, sin duda de una enfermedad pulmonar, en presencia de su amigo Meyer, quien se hace con los manuscritos. A finales de ese año, las *Opera posthuma* empiezan a aparecer en entrega anónima.

7. *Carta LXVIII,* a Oldenburg.

8. *Carta XLVIII,* a Fabritius. –Sobre la concepción spinozista de la enseñanza, cf. *Tratado político,* capítulo VIII, sección 49: «Toda persona destacada que así lo hubiere solicitado sería autorizada a impartir enseñanza pública, a sus expensas y con peligro de su reputación».

Esta vida frugal y sin pertenencias, consumida por la enfermedad, este cuerpo delgado, enclenque, esta cara ovalada y morena con sus brillantes ojos negros, ¿cómo explicar la impresión que dan de estar recorridos por la Vida misma, de poseer una potencia idéntica a la Vida? Con toda su forma tanto de vivir como de pensar erige Spinoza una imagen de la vida positiva, afirmativa, contra los simulacros con los que se conforman los hombres. Y no sólo se conforman con ellos, sino que el hombre odia la vida, se avergüenza de la vida; un hombre de la autodestrucción que multiplica los cultos a la muerte, que lleva a efecto la sagrada unión del tirano y del esclavo, del sacerdote, el juez y el guerrero, siempre ocupado en poner cercos a la vida, en mutilarla, matarla a fuego lento o vivo, enterrarla o ahogarla con leyes, propiedades, deberes, imperios: tal es lo que Spinoza diagnostica en el mundo, esta traición al universo y al hombre. Su biógrafo Colerus refiere que disfrutaba con las luchas de arañas: «Buscaba arañas a las que hacía luchar entre ellas, o bien moscas a las que lanzaba a la tela de araña, y contemplaba después estas batallas con tanto placer que algunas veces no podía contener la risa».[9] Pues los animales nos enseñan al menos el carácter irreductiblemente exterior de la muerte. No la llevan en sí mismos, aunque se la den necesariamente los unos a los otros; se trata de la muerte como «mal encuentro» inevitable en el orden de las existencias naturales. Pero ellos no han in-

9. Esta anécdota nos parece auténtica porque en ella encontramos numerosas resonancias «spinozistas». La lucha de arañas, o araña-mosca, podía fascinar a Spinoza por muchas razones: 1.° desde el punto de vista de la exterioridad de la muerte necesaria; 2.° desde el punto de vista de la composición de relaciones en la naturaleza (cómo expresa la tela una relación de la araña con el mundo, que se apropia como tal de las relaciones propias a la mosca); 3.° desde el punto de vista de la relatividad de las perfecciones (cómo un estado que muestra una imperfección del hombre, por ejemplo la guerra, puede, por el contrario, atestiguar una perfección si se lo relaciona con otra esencia, como la del insecto: cf. *Carta XIX*, a Blyenbergh). Más adelante reencontraremos estos problemas.

ventado todavía esta muerte interior, este sadomasoquismo universal del esclavo-tirano. En el reproche que Hegel hará a Spinoza, haber ignorado lo negativo y su potencia, reside la gloria y la inocencia de Spinoza, su más propio descubrimiento. En un mundo roído por lo negativo, él tiene suficiente confianza en la vida, en la potencia de la vida, como para controvertir la muerte, el apetito asesino de los hombres, las reglas del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto. Suficiente confianza en la vida como para denunciar todos los fantasmas de lo negativo. La excomunión, la guerra, la tiranía, la reacción, los hombres que luchan por su esclavitud como si se tratase de su libertad, forman el mundo de lo negativo en el que vivía Spinoza; el asesinato de los hermanos De Witt guarda para él un valor ejemplar. *Ultimi barbarorum.* Todas las formas de humillar y romper la vida, todo lo negativo, tienen, según su opinión, dos fuentes, la primera vertida hacia el exterior y la otra hacia el interior, resentimiento y mala conciencia, odio y culpabilidad. «El odio y el remordimiento, los dos enemigos capitales del género humano.»[10] Denuncia sin cansancio estas fuentes en su vinculación con la conciencia del hombre, y anuncia que no se agotarán sino con una nueva conciencia, bajo una nueva visión, en un nuevo apetito de vivir. Spinoza siente, experimenta su eternidad.

En Spinoza, la vida no es una idea, una cuestión sólo teórica. Es una forma de ser, un mismo y eterno modo en todos los atributos. Y es únicamente desde este punto de vista desde el que adquiere todo su sentido el método geométrico. En la *Ética,* se opone Spinoza a lo que él llama sátira, y es sátira todo lo que se goza de la impotencia y el pesar de los hombres, todo lo que expresa el desprecio y la burla, todo lo que se alimenta de acusaciones, malevolencias, desprecios, interpretaciones bajas, todo lo que rompe las almas (el tirano necesita almas rotas como las almas rotas al tirano). El método geométrico no es ya un mé-

10. *Breve tratado,* primer diálogo.

todo de exposición intelectual, ya no se trata de una ponencia profesoral, sino de un método de *invención*. Se convierte en un método de rectificación vital y óptica. Si el hombre está de alguna manera torcido, este efecto de torsión será rectificado refiriéndolo a sus causas *more geometrico*. Esta geometría óptica atraviesa toda la *Ética*. Se ha planteado la pregunta de si debía leerse la *Ética* en términos de pensamiento o en términos de potencia (por ejemplo, ¿los atributos son potencias o conceptos?). De hecho, sólo hay un término, la Vida, que comprenda al pensamiento, pero que inversamente no sea comprendido sino por el pensamiento. No se trata de que la vida se dé en el pensamiento, sino de que únicamente el pensador tiene una vida potente y exenta de odio y culpabilidad, de que tan sólo la vida explica al pensador. Hay que comprender en conjunto el método geométrico, la profesión de pulir anteojos y la vida de Spinoza. Pues Spinoza es de la estirpe de los vivientes-videntes. Él dice con precisión que las demostraciones son los «ojos del espíritu».[11] Se trata del tercer ojo, del que permite ver la vida más allá de todas las apariencias falsas, las pasiones y las muertes. Para una visión tal son necesarias las virtudes –humildad, pobreza, castidad, frugalidad–, ya no como virtudes que mutilan la vida, sino como potencias que la abrazan y la penetran. Spinoza no creía en la esperanza, ni siquiera en el coraje; sólo creía en la alegría, y en la visión. Dejaba vivir a los otros con tal de que los otros le dejaran vivir. Quería únicamente inspirar, despertar, desvelar. La demostración como tercer ojo no tiene por objeto imponer, ni aun convencer, sino sólo componer el anteojo o pulir el vidrio para esta inspirada visión libre. «A mi parecer, ve usted, los artistas, los sabios, los filósofos trabajan duramente puliendo lentillas. No se trata sino de vastos preparativos con vistas a un acontecimiento que no acaba de producirse. Un día la lentilla será perfecta, y ese día todos percibiremos con clari-

11. *Tratado teológico-político,* capítulo 13: *Ética,* V. 23, escolio.

dad la asombrosa, la extraordinaria belleza de este mundo...» (Henry Miller).

BIBLIOGRAFÍA

Spinoza publicó las dos obras siguientes: *Primera y segunda parte de los Principios de la filosofía de René Descartes, demostrados a la manera de los geómetras, seguidas de los Pensamientos Metafísicos* (1663, en latín); *Tratado teológico-político* (1670, en latín).

Spinoza había escrito también, sin llegar a publicarlos por distintas razones:

1650-1660: *Breve tratado de Dios, del hombre y de su beatitud.* Se trataba en un principio de una exposición en latín. Pero sólo conocemos dos manuscritos holandeses que son como notas de un oyente, en algunas de cuyas partes había podido colaborar el propio Spinoza. El conjunto parece reunir elementos de fechas diferentes, siendo sin duda el «Primer diálogo» el más antiguo.

1661: *Tratado de la reforma del entendimiento,* en latín. Este libro quedó inacabado. Spinoza comienza también la redacción de la *Ética:* es probable que determinadas tesis de la *Ética,* principalmente sobre las «nociones comunes», le hicieran considerar el *Tratado* como ya superado.

1661-1675: *La Ética.* Libro acabado, en latín, cuya publicación Spinoza prevé para 1675. Renuncia a ello por motivos de prudencia y seguridad.

1675-1677: *Tratado político.* Libro no acabado, en latín. En fechas poco precisas Spinoza escribe en holandés dos breves tratados, *Cálculo de probabilidades* y *Tratado del arco iris.* Y, en latín, un *Compendio de gramática hebrea,* incompleto.

Desde 1677 aparecen las *Opera posthuma,* que contienen gran número de cartas, así como el *Tratado de la reforma,* la *Ética,* el *Tratado político* y el *Compendio.*

Las dos grandes ediciones son la de Van Vloten y Land (1882-1884) y la de Gebhardt (1925).

Las principales traducciones al francés son: para la mayor parte de la obra, la de Appuhn (Garnier) y la de Caillois, Francès y Misraki (la Pléiade); para la *Ética,* la bellísima traducción de Guérinot (Pelletan); para el *Tratado de la reforma,* la de Koyré (Vrin). El *Compendio de gramática hebrea,* que contiene observaciones extremadamente preciosas sobre el sujeto, el atributo, el modo y las verdaderas formas en hebreo, fue traducido por Joël y Jocelyne Askénazi, con un prefacio de Alquié (Vrin).

Martial Gueroult publicó un comentario sistemático de la *Ética,* proposición por proposición: dos tomos han aparecido hasta ahora, que corresponden a los dos primeros libros de *La ética* (Aubies-Montaigne).

Los tres textos básicos sobre la vida de Spinoza son: el de Lucas, admirador confuso que asegura haber conocido a Spinoza; el de Colerus, comedido; el de Pierre Bayle, hostil y caricaturesco. Las dos grandes biografías clásicas son la de Freudenthal (1899) y la de Dunin-Borkowski (1933-1936).

Se encontrará una descripción de los presuntos retratos de Spinoza, datos biográficos, manuscritos y ediciones, en un catálogo del Instituto Neerlandés de París *(Spinoza, troisième centenaire de la mort du philosophe,* 1977).

En castellano se han publicado las siguientes obras de Spinoza:

Ética, traducción de Ángel Rodríguez Bachiller, Ed. Aguilar (1961).

Ética, traducción de Vidal Peña García, Ed. Nacional (1980).

Tratado teológico-político, traducción de Emilio Reus Bahamonde, Ed. Sígueme (1976).

Tratado teológico-político. Tratado político, Ed. Tecnos (1966).

2
Sobre la diferencia entre la ética y una moral

Ningún filósofo fue más digno, pero tampoco ninguno fue más injuriado y odiado. Para comprender el motivo no basta con tener presente la gran tesis teórica del spinozismo: una sola substancia que consta de una infinidad de atributos, *Deus sive Natura,* las «criaturas» siendo sólo modos de estos atributos o modificaciones de esta substancia. No basta con mostrar cómo el panteísmo y el ateísmo se combinan en esta tesis negando la existencia de un Dios moral, creador y trascendente; es necesario más bien comenzar con las tesis prácticas que hicieron del spinozismo piedra de escándalo. Estas tesis implican una triple denuncia: de la «conciencia», de los «valores» y de las «pasiones tristes». Son las tres grandes afinidades con Nietzsche. Y, todavía en vida de Spinoza, son las razones por las que se le acusa de *materialismo,* de *inmoralismo* y de *ateísmo.*

1. Desvalorización de la conciencia (en beneficio del pensamiento): Spinoza, materialista

Spinoza propone a los filósofos un nuevo modelo: el cuerpo. Les propone instituir al cuerpo como modelo: «No sabemos lo que puede el cuerpo...». Esta declaración de ignorancia es una provocación: hablamos de la conciencia y de sus decretos, de la voluntad y de sus efectos, de los mil medios de mover el cuerpo, de dominar el cuerpo y las pasiones, pero *no sabemos ni siquiera lo que puede un*

cuerpo.[1] A falta de saber, gastamos palabras. Como dirá Nietzsche, nos extrañamos ante la conciencia, pero «más bien es el cuerpo lo sorprendente...».

Sin embargo, a una de las tesis teóricas más célebres de Spinoza se la conoce por el nombre de *paralelismo;* no consiste solamente en negar cualquier relación de causalidad real entre el espíritu y el cuerpo, sino que prohíbe toda primacía de uno de ellos sobre el otro. Si Spinoza rechaza cualquier superioridad del alma sobre el cuerpo, no es para instaurar una superioridad del cuerpo sobre el alma, que tampoco sería inteligible. La significación práctica del paralelismo se hace patente en el vuelco del principio tradicional sobre el que se fundaba la Moral como empresa de dominio de las pasiones por la conciencia: cuando el cuerpo actuaba, el alma padecía, se afirmó, y el alma no actuaba sin que el cuerpo padeciese a su vez (regla de la relación inversa, cf. Descartes, *Tratado de las pasiones,* artículos 1 y 2). Según la *Ética,* por el contrario, lo que es acción en el alma es también necesariamente acción en el cuerpo, y lo que es pasión en el cuerpo es también necesariamente pasión en el alma.[2] Ninguna primacía de una serie sobre la otra. Entonces, ¿qué quiere decir Spinoza cuando nos invita a tomar el cuerpo como modelo?

Se trata de mostrar que el cuerpo supera el conocimiento que de él se tiene, *y que el pensamiento supera en la misma medida la conciencia que se tiene de él.* No hay menos cosas en el espíritu que superan nuestra conciencia, que cosas en el cuerpo que superan nuestro conocimiento. Sólo por un único e igual movimiento llegaremos, si es que es posible, a captar la potencia del cuerpo más allá de las condiciones dadas de nuestro conocimiento, y a captar la potencia del espíritu más allá de las condiciones dadas de nuestra conciencia. Se busca la adquisición de un conocimiento de los poderes del cuerpo para descubrir *paralelamente* los poderes

1. *Ética,* III, 2, escolio.
2. *Ética,* III, 2, esc. (y III, 13, esc.).

del espíritu que escapan a la conciencia, y así *comparar* estos poderes. En resumen, según Spinoza, el modelo corporal no implica desvalorización alguna del pensamiento en relación a la extensión, sino algo mucho más importante, una desvalorización de la conciencia en relación al pensamiento; un descubrimiento del inconsciente, de un *inconsciente del pensamiento,* no menos profundo que lo *desconocido del cuerpo.*

Ocurre que la conciencia es naturalmente el lugar de una ilusión. Su naturaleza es tal que recoge los efectos pero ignora las causas. El orden de las causas se define por lo siguiente: cada cuerpo en su extensión, cada idea o cada espíritu en el pensamiento están constituidos por relaciones características que subsumen las partes de este cuerpo, las partes de esta idea. Cuando un cuerpo «se encuentra con» otro cuerpo distinto, o una idea con otra idea distinta, sucede o bien que las dos relaciones se componen formando un todo más poderoso, o bien que una de ellas descompone la otra y destruye la cohesión entre sus partes. En esto consiste lo prodigioso, tanto del cuerpo como del espíritu, en estos conjuntos de partes vivientes que se componen, y se descomponen siguiendo leyes complejas.[3] El orden de las causas es así un orden de composición y descomposición de relaciones que afecta sin límite a la naturaleza entera. Pero nosotros, en cuanto seres conscientes, nunca recogemos sino los *efectos* de estas composiciones y descomposiciones; experimentamos *alegría* cuando un cuerpo se encuentra con el nuestro y se compone con él, cuando una idea se encuentra con nuestra alma y se compone con ella, o, por el contrario, *tristeza* cuando un cuerpo o una idea amenazan nuestra propia coherencia. Nuestra situación es tal que sólo recogemos «lo que le sucede» a nuestro cuerpo, o «lo que le sucede» a nuestra alma, es decir, el efecto de un cuerpo sobre el nuestro, el efecto de una idea sobre la nuestra. Pero de nuestro cuerpo con-

3. Incluso el espíritu tiene gran cantidad de partes; cf. *Ética,* II, 15.

forme a su relación propia y de nuestra alma conforme a su relación propia, de los otros cuerpos y de las otras almas o ideas conforme a sus respectivas relaciones, a las reglas por las que se componen y se descomponen todas estas relaciones, de todo esto nada sabemos en el orden dado de nuestro conocimiento y de nuestra conciencia. En pocas palabras, las condiciones en que conocemos las cosas y somos conscientes de nosotros mismos nos condenan a *no tener más que ideas inadecuadas,* confusas y mutiladas, efectos separados de sus propias causas.[4] Por eso no podemos pensar que los niños son felices, o perfecto el primer hombre; pues ignorantes de causas y naturalezas, reducidos a la conciencia del acontecer, condenados a sufrir efectos cuya ley no llegan a comprender, son los esclavos de cada cosa, ansiosos e infelices en la medida de su imperfección. (Nadie se ha opuesto como Spinoza a la tradición teológica de un Adán perfecto y feliz.)

¿Cómo calma su angustia la conciencia? ¿Cómo Adán llega a imaginarse feliz y perfecto? Gracias a que se opera una triple ilusión. Puesto que sólo recoge efectos, la conciencia remediará su ignorancia trastocando el orden de las cosas, tomando los efectos por las causas *(ilusión de las causas finales):* del efecto de un cuerpo sobre el nuestro hará la causa final de la acción del cuerpo exterior, y de la idea de este efecto, la causa final de sus propias acciones. Desde este momento, se tomará a sí misma por causa primera, alegando su poder sobre el cuerpo *(ilusión de los decretos libres).* Y allí donde ya no le es posible a la conciencia imaginarse ni causa primera ni causa organizadora de los fines, invoca a un Dios dotado de entendimiento y de voluntad que, mediante causas finales o decretos libres, dispone para el hombre un mundo a la medida de su gloria y de sus castigos *(ilusión teológica).*[5] E incluso no basta con afirmar que la conciencia se hace ilusiones; pues es inseparable de la

4. *Ética,* II, 28, 29.
5. *Ética,* I, apéndice.

triple ilusión que la constituye: ilusión de la finalidad, ilusión de la libertad, ilusión teológica. La conciencia es sólo un soñar despierto. «Así es como un niño cree desear libremente la leche; un joven furioso, la venganza; y un cobarde, la huida. Un borracho también cree decir, por un libre decreto del espíritu, lo que sereno nunca querría haber dicho.»[6]

Aun urge que la misma conciencia tenga una causa. Spinoza define ocasionalmente el deseo como «el apetito con conciencia de sí mismo». Pero precisa que se trata solamente de una definición nominal del deseo, y que la conciencia nada añade al apetito («no nos inclinamos por algo porque lo consideramos bueno, sino que, por el contrario, consideramos que es bueno porque nos inclinamos por ello»).[7] Por lo tanto, hay que llegar a una definición real del deseo que muestre a un tiempo la «causa» por la que la conciencia parece abrirse en el proceso del apetito. Ahora bien, el apetito no es más que esfuerzo por el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, cada cuerpo en la extensión, cada alma o cada idea en el pensamiento *(conatus)*. Pero puesto que este esfuerzo nos empuja a diferentes acciones de acuerdo al carácter de los objetos con los que nos encontramos, tendremos que afirmar que está en cada instante determinado por las afecciones procedentes de los objetos. *Estas afecciones determinantes son necesariamente la causa de la conciencia del conatus.*[8] Y como las afecciones no pueden separarse del movimiento por el que nos conducen a una perfección mayor o menor (alegría o tristeza), según si la cosa con la que nos encontramos se compone con nosotros o, por el contrario, tiende a descomponernos, la conciencia aparece como el sentimiento continuo de este paso de más o menos, de menos o más, testigo de las va-

6. *Ética,* III, 2, esc.
7. *Ética,* III, 9, esc.
8. *Ética,* III, definición del deseo («para que mi definición envolviese la causa de la conciencia...»).

riaciones y de las determinaciones del *conatus* en función de los otros cuerpos o de las otras ideas. El objeto que conviene a mi naturaleza me determina a formar una totalidad superior que nos comprende, a él mismo y a mí. El que no me conviene pone mi cohesión en peligro y tiende a dividirme en subconjuntos que, en el límite, entran en relaciones incompatibles con mi relación constitutiva *(muerte).* La conciencia es el paso o, más bien, el sentimiento del paso de estas totalidades menos poderosas a totalidades más poderosas, e inversamente. Es puramente transitiva. Pero no es propiedad del todo, ni de algún todo en particular; sólo tiene el valor de una información necesariamente confusa y mutilada. Aquí también Nietzsche es estrictamente spinozista, cuando escribe: «Lo más de la actividad principal es inconsciente; la conciencia sólo suele aparecer cuando el todo quiere subordinarse a un todo superior, y es primero la conciencia de este todo superior, de la realidad exterior a mí; la conciencia nace en relación al ser del que podríamos ser función, es el medio de incorporarnos a él».

2. *Desvalorización de todos los valores, principalmente del bien y del mal (en beneficio de lo «bueno» y lo «malo»): Spinoza, inmoralista*

«No comerás del fruto...»: el angustiado e ignorante Adán comprende estas palabras como el enunciado de una prohibición. Sin embargo, ¿de qué se trata realmente? Se trata de un fruto que, en su condición de fruto, envenenará a Adán si éste lo come. Se trata del encuentro de dos cuerpos cuyas relaciones características no se componen; el fruto actuará como un veneno, es decir, *provocará que las partes del cuerpo de Adán* (y, paralelamente, la idea del fruto lo hará con las partes de su alma) *entren en nuevas relaciones que no corresponden ya a su propia esencia.* Pero, ignorando las causas, Adán cree que se le prohíbe moralmente, aunque,

en realidad, Dios sólo le revela las consecuencias naturales de la ingestión del fruto. Spinoza nos lo recuerda obstinadamente: todos los fenómenos que agrupamos bajo la categoría del Mal, las enfermedades, la muerte, son de este tipo, mal encuentro, indigestión, envenenamiento, intoxicación, descomposición de la relación.[9]

En cualquier caso, siempre hay relaciones que se componen dentro del propio orden, conforme a las leyes eternas de la naturaleza entera. Aunque no haya Bien ni Mal, sí hay *bueno* y *malo*. «Más allá del Bien y del Mal, esto al menos no quiere decir más allá de lo bueno y lo malo.»[10] Lo bueno tiene lugar cuando un cuerpo compone directamente su relación con la nuestra y aumenta nuestra potencia con parte de la suya, o con toda entera. Por ejemplo, un alimento. Lo malo tiene lugar, para nosotros, cuando un cuerpo descompone la relación del nuestro, aunque se componga luego con nuestras partes conforme a relaciones distintas a las que corresponden a nuestra esencia, como actúa un veneno que descompone la sangre. Bueno y malo tienen así un primer sentido, objetivo aunque relativo y parcial: lo que conviene a nuestra naturaleza, y lo que no le conviene. Y, por consiguiente, bueno y malo tienen un segundo sentido, subjetivo y modal, que califica dos tipos, dos modos de existencia del hombre; se llamará *bueno* (o libre o razonable o fuerte) a quien, en lo que esté en su mano, se esfuerce en organizar los encuentros, unirse a lo que conviene a su naturaleza, componer su relación con relaciones combinables y, de este modo, aumentar su potencia. Pues la bondad es cosa del dinamismo, de la potencia y composición de potencias. Se llamará *malo,* o esclavo, débil, o insensato, a quien se lance a la ruleta de los encuentros conformándose con sufrir los efectos, sin que esto acalle sus quejas y acusaciones cada vez que el efecto sufrido se muestre contrario y le revele su propia impoten-

9. *Tratado teológico-político,* cap. 4. Y *Carta XIX,* a Blyenbergh.
10. Nietzsche, *Genealogía de la moral,* tratado primero, sección 17.

cia. Pues de tanto encontrarse con Dios sabe que en cualquier circunstancia, imaginando poder arreglárselas siempre o con mucha violencia o con un poco de astucia, ¿cómo no acabará con más malos encuentros que buenos? ¿Cómo no acabará destruyéndose a fuerza de culpabilidad, y destruyendo a los otros con tanto resentimiento, propagando en todas direcciones su propia impotencia y esclavitud, su propia enfermedad, sus indigestiones, toxinas y venenos? Llegará a no poder encontrarse consigo mismo.[11]

De este modo, la Ética, es decir, una tipología de los modos inmanentes de existencia, reemplaza la Moral, que refiere siempre la existencia a valores trascendentes. La moral es el juicio de Dios, el *sistema del Juicio.* Pero la Ética derroca el sistema del juicio. Sustituye la oposición de los valores (Bien-Mal) por la diferencia cualitativa de los modos de existencia (bueno-malo). La ilusión de los valores está unida a la ilusión de la conciencia; como la conciencia es ignorante por esencia, como ignora el orden de las causas y las leyes, de las relaciones y sus composiciones, como se conforma con esperar y recoger el efecto, desconoce por completo la Naturaleza. Ahora bien, para moralizar, basta con no comprender. Resulta claro que, en el momento en que no la comprendemos, una ley se nos muestra bajo la especie moral de una obligación. Si no comprendemos la regla de tres, la aplicaremos acatándola como un deber. Si Adán no comprende la regla de la relación de su cuerpo con el fruto, escuchará en la palabra de Dios una prohibición. Más aún, la forma confusa de la ley moral ha comprometido hasta tal punto la ley de la naturaleza que el filósofo ya no debe hablar de leyes de la naturaleza, sino solamente de verdades eternas: «Sólo por analogía se aplica la palabra ley a las cosas naturales; por ley no se acostumbra entender otra cosa que un mandato...».[12] Como dice Nietzsche a propósito de la química, esto es, de la

11. Cf. el texto sobre el suicidio, *Ética,* IV, 20, esc.
12. *Tratado teológico-político,* cap. 4.

ciencia de los antídotos y los venenos, más vale evitar la palabra ley, que tiene un regusto moral.

Sería fácil, sin embargo, separar ambos dominios, el de las verdades eternas de la Naturaleza y el de las leyes morales institucionales, aunque sólo se atendiese a los efectos. Cojamos la palabra a la conciencia: la ley moral es un deber, no tiene otro efecto ni finalidad que la obediencia. Tal vez esta obediencia resulte indispensable, tal vez los mandamientos resulten bien fundados. No es ésta la cuestión. La ley, moral o social, no nos aporta conocimiento alguno, no nos hace conocer nada. En el peor de los casos, impide la formación del conocimiento *(la ley del tirano)*. En el mejor, prepara el conocimiento y lo hace posible *(la ley de Abraham o de Cristo)*. Entre estos dos extremos ocupa el lugar del conocimiento en aquellos que no pueden alcanzarlo a causa de su modo de existencia *(la ley de Moisés)*. Pero, de cualquier forma, no deja de manifestarse una diferencia de naturaleza entre el conocimiento y la moral, entre la relación mandamiento-obediencia y la relación conocido-conocimiento. La miseria de la teología y su nocividad no son, según Spinoza, solamente especulativas; se originan en la confusión práctica, inspirada por la teología, entre estos dos órdenes de naturaleza diferente. O, por lo menos, la teología considera las revelaciones de la Escritura como bases del conocimiento, incluso si este conocimiento ha de desarrollarse racionalmente o aun ser traspuesto, traducido por la razón; de donde se origina la hipótesis de un Dios moral, creador y trascendente. Se da aquí, ya lo veremos, un error que compromete la ontología entera; se trata de la historia de un *largo error* en el que se confunde el mandamiento con algo que hay que comprender, la obediencia con el conocimiento mismo, el Ser con un *fiat*. La ley es siempre la instancia trascendente que determina la oposición de los valores Bien-Mal; el conocimiento, en cambio, es la potencia inmanente que determina la diferencia cualitativa entre los modos de existencia bueno-malo.

3. Desvalorización de todas las «pasiones tristes» (en beneficio de la alegría): Spinoza, ateo

Si la Ética y la Moral se limitasen a interpretar diferentemente los mismos preceptos, su distinción sería sólo teórica. No es así... Spinoza denuncia sin cansancio en toda su obra tres figuras ejemplares distintas: el hombre de pasiones tristes, el hombre que se sirve de estas pasiones tristes, que las necesita para asentar su poder, y, finalmente, el hombre a quien entristece la condición humana, las pasiones del hombre en general (y puede burlarse de ellas como indignarse, que esta misma irrisión es un mal reír).[13] El esclavo, el tirano y el sacerdote... la trinidad moralista. Desde Epicuro y Lucrecio nunca se ha mostrado con mayor claridad el profundo vínculo implícito entre el tirano y el esclavo: «El gran secreto del régimen monárquico, su interés profundo, consiste en engañar a los hombres disfrazando con el nombre de religión el temor con el que se les quiere meter en cintura; de modo que luchen por su servidumbre como si se tratase de su salvación».[14] Ocurre que la pasión triste es un complejo que reúne lo infinito del deseo con la confusión del ánimo, la codicia con la superstición. «Los que con más ardor abrazan cualquier forma de superstición no pueden ser otros que los que más inmoderadamente desean los bienes ajenos.» El tirano necesita para triunfar la tristeza de espíritu, de igual modo que los ánimos tristes necesitan a un tirano para propagarse y satisfacerse. Lo que los une, de cualquier forma, es el odio a la vida, el resentimiento contra la vida. La *Ética* dibuja el retrato del *hombre del resentimiento,* para quien toda felicidad es una ofensa y que hace de la miseria o la impotencia su única pasión. «Y los que saben desanimar en lugar de fortificar los espíritus se hacen tan insoportables para sí mis-

13. Cf. la denuncia que hace Spinoza de la «sátira» en *Tratado político,* cap. I, 1, y *Ética,* III, prefacio.

14. *Tratado teológico-político,* prefacio.

mos como para los demás. Por esta razón muchos prefirieron vivir entre las bestias a hacerlo entre los hombres. De igual modo, los niños y adolescentes, que no pueden sobrellevar con firmeza de ánimo las represiones paternas, se refugian en el oficio militar, prefiriendo las dificultades de la guerra y la autoridad de un tirano a las comodidades domésticas y las amonestaciones paternas, y aceptan cualquier carga con tal de vengarse de sus padres...»[15]

En Spinoza se encuentra sin duda una filosofía de la «vida»; consiste precisamente en denunciar todo lo que nos separa de la vida, todos estos valores trascendentes vueltos contra la vida, vinculados a las condiciones e ilusiones de nuestra conciencia. La vida queda envenenada por las categorías del Bien y del Mal, de la culpa y el mérito, del pecado y la redención.[16] Lo que la envenena es el odio, comprendiendo también en él el odio vuelto contra sí mismo, la culpabilidad. Spinoza sigue paso a paso el encadenamiento terrible de las pasiones tristes: primero la tristeza misma, después el odio, la aversión, la burla, el temor, la desesperación, el *morsus conscientiae,* la piedad, la indignación, la envidia, la humildad, el arrepentimiento, la abyección, la vergüenza, el pesar, la cólera, la venganza, la crueldad...[17] Lleva tan lejos su análisis que hasta en la *esperanza* y en la *seguridad* encuentra ese poco de tristeza que basta para hacer de ellas sentimientos de esclavos.[18] La verdadera ciudad propone a los ciudadanos más el amor a la libertad que esperanzas de recompensa o incluso la seguridad de los bienes; pues «a los esclavos y no a los hombres libres es a quienes se recompensa por su buen comportamiento».[19] Spinoza no es de los que piensan que una pasión triste pueda ser buena bajo algún aspecto. Antes que

15. *Ética,* IV, apéndice, cap. 13.
16. *Ética,* I, apéndice.
17. *Ética,* III.
18. *Ética,* IV, 47, esc.
19. *Tratado político,* cap. X, 8.

Nietzsche, denuncia ya todas las falsificaciones de la vida, todos los valores en cuyo nombre despreciamos la vida; no vivimos, sólo llevamos una apariencia de vida, no pensamos sino en evitar la muerte, y toda nuestra vida es un culto a la muerte.

Esta crítica de las pasiones tristes se arraiga profundamente en la teoría de las afecciones. Un individuo es primero una esencia singular, es decir, un grado de potencia. A esta esencia corresponde una relación característica; a este grado de potencia corresponde un poder de afección. Aquella relación, en fin, subsume las partes, este poder de afección se encuentra necesariamente satisfecho por las afecciones. De modo que los animales se definen no tanto por las nociones abstractas de género y especie como por un poder de afección, por las afecciones de las que son «capaces», por las excitaciones a las que reaccionan en los límites de su potencia. La consideración de los géneros y las especies todavía implica una «moral»; en cambio, la *Ética* es una *etología* que, para hombres y animales, sólo considera en cada caso su poder de afección. Ahora bien, precisamente desde el punto de vista de una etología del hombre, deben distinguirse en primer lugar dos tipos de afecciones: las *acciones,* que se explican por la naturaleza del individuo afectado y derivan de su esencia, y las *pasiones,* que se explican por otra cosa y derivan del exterior. El poder de afección se presenta entonces como *potencia de acción* en cuanto que se le supone satisfecho por afecciones activas, pero también como *potencia de pasión* en cuanto que lo satisfacen las pasiones. Para un mismo individuo, esto es, para un mismo grado de potencia, supuestamente constante dentro de ciertos límites, el poder de afección se conserva asimismo constante dentro de estos límites, pero la potencia de acción y la potencia de pasión varían profundamente y en razón inversa.

No sólo hay que distinguir entre acciones y pasiones, sino entre dos tipos de pasiones. Lo propio de la pasión, de cualquier modo, consiste en satisfacer nuestro poder de afec-

ción a la vez que nos separa de nuestra potencia de acción, manteniéndonos separados de esta potencia. Pero cuando nos encontramos con un cuerpo exterior que no conviene al nuestro (es decir, cuya relación no se compone con la nuestra), todo ocurre como si la potencia de este cuerpo se opusiera a nuestra potencia operando una substracción, una fijación; se diría que nuestra potencia de acción ha quedado disminuida o impedida, y que las pasiones correspondientes son de *tristeza.* Por el contrario, cuando nos encontramos con un cuerpo que conviene a nuestra naturaleza y cuya relación se compone con la nuestra, se diría que su potencia se suma a la nuestra; nos afectan las pasiones de *alegría,* nuestra potencia de acción ha sido aumentada o auxiliada. Esta alegría no deja de ser una pasión, puesto que tiene una causa exterior; quedamos todavía separados de nuestra potencia de acción y no la poseemos formalmente. Pero no por ello esta potencia de acción deja de aumentar en proporción, y así nos «aproximamos» al punto de conversión, al punto de transmutación que nos hará dignos de la acción, poseedores de las alegrías activas.[20]

Es en el conjunto de esta teoría de las afecciones en el que se da razón del estatuto de las pasiones tristes. Sean éstas cuales fueren, así como sus justificaciones precisas, representan el grado más bajo de nuestra potencia, el momento en que quedamos más separados de nuestra potencia de acción, más alienados, abandonados a los fantasmas de la superstición y a las malas artes del tirano. La *Ética* es necesariamente una ética de la alegría; sólo la alegría vale, sólo la alegría subsiste en la acción, y a ella y a su beatitud nos aproxima. La pasión triste siempre es propia de la impotencia. Éste será el triple problema práctico de la *Ética:* ¿cómo conseguir el máximo de pasiones alegres y pasar de este punto a los sentimientos libres y activos (cuando nuestro lugar en la Naturaleza parece condenarnos a los

20. Sobre los dos tipos de pasiones, cf. *Ética,* III, definición general de los sentimientos.

malos encuentros y a la tristeza)? *¿Cómo podemos formar ideas adecuadas,* de donde brotan precisamente los sentimientos activos (cuando nuestra condición natural parece condenarnos a tener de nuestro cuerpo, de nuestro espíritu y de las demás cosas solamente ideas inadecuadas)? *¿Cómo llegar a la conciencia de sí, de Dios y de las cosas–sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius* (cuando nuestra conciencia parece inseparable de la ilusión)?

Las grandes teorías de la *Ética* –unicidad de la substancia, univocidad de los atributos, inmanencia, necesidad universal, paralelismo, etc.– no pueden separarse de las tres tesis prácticas sobre la conciencia, los valores y las pasiones tristes. La *Ética* es un libro escrito en dos ejecuciones simultáneas; una elaboración en el continuo seguirse de las definiciones, proposiciones, demostraciones y corolarios que desarrollan los grandes temas especulativos con todos los rigores del espíritu; otra ejecución, más en la rota cadena de los escolios, línea volcánica discontinua, segunda versión bajo la primera que expresa todos los furores del corazón y propone las tesis prácticas de denuncia y liberación.[21] Todo el camino de la *Ética* se hace en la inmanencia; pero la inmanencia es el inconsciente mismo y la conquista del inconsciente. La *alegría* ética corresponde a la *afirmación* especulativa.

21. Se trata de un procedimiento de uso común que consiste en ocultar las tesis más audaces o menos ortodoxas en los apéndices o en las notas (como hace todavía el diccionario de Bayle). Spinoza renueva el procedimiento con su método sistemático de escolios, que remiten unos a otros y se vinculan por sí mismos a los prefacios y apéndices, formando así una segunda *Ética* subterránea.

3
Las cartas del mal (Correspondencia con Blyenbergh)

La correspondencia con Blyenbergh forma un conjunto de ocho cartas conservadas (XVII-XXIV y XXVII), cuatro para cada uno, entre diciembre de 1664 y junio de 1665. Tiene un gran interés psicológico. Blyenbergh, quien trabaja en el comercio de cereales, escribe a Spinoza planteándole el problema del mal. Spinoza cree en un principio que su corresponsal actúa movido por la inquisición de la verdad, pero en seguida advierte en éste el gusto por la polémica, el deseo de tener razón, la manía de juzgar; se trata más de un teólogo calvinista aficionado que de un filósofo. Spinoza contesta secamente ya en su segunda carta (XX) a determinadas insolencias de Blyenbergh. Y sin embargo continúa la correspondencia como si *estuviera él mismo fascinado por el asunto.* Spinoza romperá solamente tras una visita de Blyenbergh, en la que éste le plantea cuestiones de todo género que desbordan el problema del mal. Ahora bien, precisamente el profundo interés de este conjunto de cartas reside en que son los únicos textos extensos en los que Spinoza considera en sí mismo el problema del mal y arriesga análisis y fórmulas que no tienen equivalente en sus otros escritos. En cuanto a Blyenbergh, no nos parece ni estúpido ni confuso, como a menudo se ha afirmado (son otros sus defectos). Aunque no conozca la *Ética* y abra su primera carta con observaciones que conciernen a la exposición de la filosofía de Descartes, plantea continuamente cuestiones esenciales que llegan al corazón del spinozismo, y obliga a Spinoza a multiplicar los ejemplos, a desarrollar las paradojas, a aislar una extrañísi-

ma concepción del mal. Ocurre como si a Spinoza el amor a la verdad le forzara a dejar a un lado su propia prudencia, a desenmascararse, incluso frente a un sujeto al que presiente hostil o rencoroso, y respecto a un asunto de mucho cuidado. Pues la gran teoría racionalista, según la cual *no hay mal,* es sin duda un lugar común del siglo XVII. Pero de qué manera Spinoza va a transformarla radicalmente, tal es la materia de la correspondencia con Blyenbergh. Si no hay mal, según Spinoza, no es porque sólo sea y haga ser el Bien, sino, al contrario, porque el bien no es más que es el mal, y el Ser está más allá del bien y del mal.

Blyenbergh comienza con una pregunta general que dirige a los cartesianos: ¿cómo puede Dios ser causa de una «voluntad mala», por ejemplo de la voluntad de Adán de comer el fruto prohibido? A lo que Spinoza responde inmediatamente por cuenta propia (será sólo más adelante, en la carta XXI, cuando, volviendo sobre Descartes, muestre determinadas diferencias entre él y Descartes). Y no se conforma con exponer en qué sentido general el mal no es nada. Recogiendo el ejemplo de Blyenbergh, responde: «La prohibición del fruto se reducía a la revelación hecha por Dios a Adán de las consecuencias mortales que tendría para él la ingestión de este fruto; del mismo modo, las luces naturales nos enseñan que un veneno es mortal» (XIX). Es decir: Dios no prohíbe en absoluto, sino que da a conocer a Adán que *el fruto, por su composición, descompondrá el cuerpo de Adán.* El fruto actúa como el arsénico. Nos encontramos así, en la misma línea de salida, con la tesis esencial de Spinoza: lo malo debe concebirse como una intoxicación, un envenenamiento o una indigestión. O incluso, atendiendo a los factores individuantes, como una intolerancia o una alergia. Y bien lo comprende Blyenbergh: «Os abstenéis de lo que yo llamo los vicios porque repugnan a vuestra naturaleza singular, no porque sean vicios; os abstenéis de ellos como nos abstenemos de un alimento por el que nuestra naturaleza tiene horror»; pero ¿qué decir entonces de una naturaleza que no padecería de

tal intolerancia y «amaría» el crimen? (XXII). ¿Cómo una repugnancia personal puede fundar una virtud?[1] Blyenbergh añade aquí otra pregunta muy interesante, a la que Spinoza no responderá directamente: sólo mediante la experiencia puede llegar a saberse de una cosa que es un veneno; ¿es entonces el mal solamente un dato experimental, *a posteriori,* y qué sentido tienen entonces «revelación» o «conocimiento»? (XX).

En este nivel de precisión, al que tan de inmediato ha sido llevado el problema, hay que preguntarse qué entiende Spinoza por envenenamiento. Cada cuerpo tiene partes, «un número muy grande de partes»; pero estas partes sólo le pertenecen conforme a una determinada relación (de movimiento y de reposo) que le caracteriza. La situación es muy compleja, pues los cuerpos compuestos tienen partes de orden diferente que entran en relaciones asimismo diversas; estas distintas relaciones se componen entre sí para constituir la relación característica o dominante del individuo considerado a uno u otro nivel. Hay así un encaje de relaciones para cada cuerpo, y de un cuerpo con respecto a otro, que constituye la «forma». Por ejemplo, como enseña Spinoza en una carta a Oldenburg (XXXII), el quilo y la linfa son dos cuerpos, cada uno conforme a su relación, que componen la sangre según un tercera relación dominante. La sangre, a su vez, es parte de un cuerpo animal o humano según una relación característica o dominante distinta. Y no se dan dos cuerpos cuyas relaciones sean idénticas, por ejemplo dos individuos de igual sangre. Según esto ¿qué sucede en un caso de envenenamiento? ¿O en un caso de alergia (puesto que hay que considerar los factores individuales de cada relación)? Pues bien, en este caso resulta que queda destruida, descompuesta, una de las relaciones constitutivas del cuerpo. Y sobre-

1. En XXI, Spinoza había afirmado: «En lo que a mí respecta, evito el crimen o me esfuerzo por evitarlo porque el crimen repugna expresamente a mi naturaleza singular...».

viene la muerte cuando se provoca la destrucción de la misma relación característica o dominante del cuerpo: «Entiendo que el cuerpo muere cuando sus partes se disponen entre ellas de tal modo que quedan *en una relación distinta* de movimiento y de reposo».[2] Spinoza precisa así lo que quiere decir con: se destruye o descompone una relación. Ocurre cuando tal relación, que es en sí misma una verdad eterna, ya no es realizada por partes actuales. No ha desaparecido la relación, que es eternamente verdadera, sino las partes *entre las cuales* se establecía, que han asumido ahora una relación distinta.[3] Por ejemplo, si el veneno ha descompuesto la sangre es que ha provocado que las partes de la sangre entren en relaciones distintas que caracterizan a cuerpos distintos (ya no se trata de sangre...). Aquí también es perfectamente comprendido por Blyenbergh, quien, en su última carta (XXIV), afirmará que la misma conclusión debe aplicarse al alma; pues, componiéndose ella también de un enorme número de partes, debería sufrir la misma disolución, pasando sus partes a otras almas no humanas...

Por lo tanto, Spinoza concibe de un modo particular la tesis clásica según la cual el mal no es. Ocurre que, de cualquier modo, *siempre hay relaciones que se componen* (por ejemplo, entre el veneno y las nuevas relaciones en que entran las partes de la sangre). Pero las relaciones que se componen siguiendo el orden de la naturaleza no coinciden necesariamente con la conservación de *esta* relación, que puede quedar descompuesta, es decir, dejar de ser realizada. En este sentido, debe entenderse que el *mal* (en sí) no existe, pero que sí hay lo *malo* (para mí): «Es bueno lo que determina la conservación de la relación de movimiento y

2. *Ética,* IV, 39, esc.

3. Por este camino podría responder Spinoza a la anterior objeción de Blyenbergh; como verdades eternas, las relaciones y sus leyes de composición pueden ser objeto de un conocimiento verdadero o de una revelación, aunque, en las condiciones naturales, nos sea necesario pasar por una experiencia de las partes que realizan estas relaciones.

de reposo que tienen entre sí las partes del cuerpo humano; es malo, por el contrario, lo que hace que las partes del cuerpo humano tengan entre ellas una relación de movimiento y de reposo distinta».[4] Se llamará bueno a todo objeto cuya relación se componga con la mía *(conveniencia);* se llamará malo a todo objeto cuya relación descomponga la mía, lo que no obsta para que se componga con otras relaciones *(inconveniencia).*

Y, sin duda, en los detalles la situación se complica cada vez más. Por un lado, tenemos una gran cantidad de relaciones constitutivas, de modo que un mismo objeto puede convenirnos conforme a una relación y sernos inconveniente conforme a otra. Por otro lado, cada una de nuestras relaciones goza de una determinada libertad, hasta el punto de que varía considerablemente de la infancia a la vejez y la muerte. Aún más, la enfermedad y otras circunstancias pueden modificar de tal modo estas relaciones que uno llega a preguntarse si realmente subsiste el mismo individuo; en este sentido, hay muertes que no esperan la transformación del cuerpo en cadáver. Y, por fin, la modificación puede ser de tal género que nuestra parte modificada se comporte como un veneno, y disuelva las otras partes volviéndose contra ellas (algunas enfermedades y, en el límite, el suicidio).[5]

4. *Ética,* IV, 39, pr.

5. Dos magníficos textos de la *Ética* examinan estas distintas situaciones: IV, 20, esc., y 39 esc. Spinoza considera en ellos, por un lado, el caso de las supervivencias simplemente nominales, cuando se mantienen determinadas funciones biológicas de un cuerpo mientras las demás relaciones se han descompuesto; por otro, el caso de las autodestrucciones, cuando las influencias exteriores han hecho cambiar hasta tal punto ciertas relaciones que éstas arrastran el conjunto de la destrucción (como en el suicidio, en el que «causas exteriores de las que nada sabemos disponen la imaginación y afectan al cuerpo de manera que se asume una naturaleza distinta y contraria a la primera»). Algunos problemas médicos modernos parecen corresponderse exactamente con los temas de Spinoza; por ejemplo las llamadas enfermedades «autoinmunes», de las que se hablará más adelante; o bien la polémica en torno a los intentos de mantener en una vida artificial a cuerpos «natural-

El modelo del envenenamiento es válido para estos casos con toda su complejidad. Es válido no sólo para el mal que sufrimos, sino para el que causamos. No somos solamente seres envenenados, asimismo somos envenenadores, y actuamos como toxinas y venenos. El mismo Blyenbergh alega tres ejemplos. En el asesinato, descompongo la relación característica de un cuerpo humano distinto. En el robo, descompongo la relación que une a un hombre con su propiedad. Y también el adulterio, donde lo que se descompone es la relación con el cónyuge, la relación característica de una pareja que, por tratarse de una relación contractual, instituida, social, no por ello deja de constituir una individualidad de un tipo determinado.

Asumido este modelo, Blyenbergh levanta una primera serie de objeciones: 1.° ¿cómo distinguir el vicio de la virtud, el crimen del acto justo? 2.° ¿cómo referir el mal a un puro No-ser del que Dios no sea responsable ni causa? En efecto, si es cierto que siempre se da la composición de relaciones cuando otras quedan descompuestas, tendríamos que reconocer, por un lado, que todo viene a ser lo mismo, que «el mundo habría de caer en un estado de confusión eterna y perpetua, y nosotros volvernos semejantes a las bestias», y, por otro lado, que el mal es algo determinado con tanto derecho como el bien, puesto que no se da menos lo positivo en el acto sexual cumplido con la mujer ajena que con la propia (XX).

Sobre la posibilidad y la necesidad de *distinguir,* Spinoza mantiene todos los derechos de una lógica de la ac-

---

mente» muertos. Las valientes posiciones del Dr. Schwartzenberg parecen inspirarse hoy espontáneamente en un auténtico spinozismo; en este sentido, afirma Schwartzenberg que la muerte no es un problema biológico, sino metafísico o ético. Cf. Spinoza, IV, 39, esc.: «Ninguna razón me obliga a admitir que el cuerpo sólo muera cuando se transforma en cadáver; en realidad, la experiencia misma parece llevarnos en otra dirección. Pues sucede a veces que un hombre sufre cambios tales que se nos hace difícil creer que se trate del mismo hombre. Así he oído contar acerca de cierto poeta español...».

ción, pero de una lógica tan particular que sus respuestas parecen extremadamente oscuras. «El matricidio de Nerón, por ejemplo, no era un crimen bajo el aspecto positivo de su consumación; Orestes ha podido actuar exteriormente del mismo modo y a la vez con el propósito deliberado de matar a su madre, sin merecer la misma acusación que Nerón. ¿En qué consiste entonces el crimen de Nerón? Únicamente en que, en su acto, Nerón se ha mostrado ingrato, despiadado y rebelde... Dios no es causa de esto, aunque sí lo sea del acto y de la intención de Nerón» (XXIII). En este caso, será la *Ética* la que explique un texto tan difícil. ¿Cuál es el aspecto positivo o bueno del acto de golpear?, se pregunta Spinoza.[6] Ocurre que este acto (levantar el brazo, apretar el puño, actuar con velocidad y fuerza) expresa un poder de mi cuerpo, lo que puede mi cuerpo conforme a cierta relación. ¿Cuál es el aspecto malo de este acto? Lo malo se manifiesta cuando se asocia este acto con la imagen de una cosa cuya relación queda por su causa descompuesta (mato a un sujeto al golpearle). El mismo acto habría sido bueno si se hubiera asociado con la imagen de una cosa cuya relación se compusiera con la suya (por ejemplo, batir el hierro). Lo que quiere decir que un acto es malo en los casos en que descomponga directamente una relación, mientras que es bueno cuando compone directamente su relación con otras relaciones.[7] Puede objetarse que, de cualquier forma, hay a la vez composición y descomposición, descomposición de determinadas relaciones y composición de otras distintas. Pero lo que cuenta es saber si el acto está asociado con la imagen de una cosa *en cuanto* componible con él, o, por el contrario, *en cuanto* descompuesta por él. Volvamos a los dos matricidios; Orestes mata a Clitemnestra, pero ésta ha asesinado a su marido Agamenón, el padre de Orestes; de modo que el acto de Orestes queda preci-

6. *Ética,* IV, 59, esc.
7. Acerca de «directo» e «indirecto», *Ética,* IV, 63, cor. y esc.

sa y directamente asociado con la imagen de Agamenón, con la relación característica de Agamenón como verdad eterna con la que se compone. Mientras que, cuando mata Nerón a Agripina, su acto sólo se asocia con esta imagen materna a la que descompone directamente. En este sentido, se muestra «ingrato, despiadado y rebelde». Igualmente, cuando golpeo «con cólera o con odio», uno mi acción a la imagen de una cosa que no se compone con ella, sino a la que, por el contrario, descompone. En resumen, se puede distinguir ciertamente entre el vicio y la virtud, entre la buena y la mala acción. Pero la distinción no se refiere al acto mismo o a su imagen («ninguna acción considerada en sí misma es buena o mala»). Tampoco se refiere a la intención, esto es, a la imagen de las consecuencias de la acción. Se refiere únicamente a la determinación, es decir, a la imagen de la cosa con la que se asocia la imagen del acto o, más exactamente, a la relación de dos relaciones, la imagen del acto conforme a su propia relación y la imagen de la cosa conforme a la suya. ¿Queda asociado el acto con la imagen de una cosa cuya relación descompone, o bien con la que compone su propia relación?

Si tal es precisamente el punto distintivo, es fácil comprender en qué sentido el mal no es. Pues, desde el punto de vista de la naturaleza o de Dios, se da en todo caso composición de relaciones, *y nada más que composición de relaciones,* según leyes eternas. Cuando una idea es adecuada, capta precisamente dos cuerpos, el mío y otro distinto, bajo el aspecto conforme al cual componen sus relaciones («noción común»). Por el contrario, no hay idea adecuada de cuerpos que no convienen, no la hay de un cuerpo que no convenga con el mío en cuanto que no le conviene. En este sentido, el mal, o más bien lo malo, sólo existe en la idea inadecuada y en las afecciones de tristeza que se siguen de ella (odio, cólera, etc.).[8]

8. *Ética,* IV, 64.

Pero todavía en este punto la cuestión va a reanimarse. Concedamos, en efecto, que no haya mal desde el punto de vista de las *relaciones* que se componen siguiendo las leyes de la naturaleza, pero ¿puede decirse lo mismo desde el punto de vista de las esencias que se expresan en estas relaciones? Spinoza reconoce que, si bien los actos y las obras son igualmente perfectos, no lo son los actores, y las esencias no son así igualmente perfectas (XXIII).[9] Y estas mismas esencias singulares no están constituidas del mismo modo en que están compuestas las relaciones individuales. Desde este momento, ¿no existirán esencias singulares asociadas irreductiblemente con lo malo, lo que bastaría para reintroducir la posición de un mal absoluto? ¿No existirán esencias singulares a las que les es propio el acto de envenenar? Blyenbergh plantea así una segunda serie de objeciones; cometer crímenes, matar a los demás o incluso matarse, ¿no serán los actos propios de ciertas esencias? (XXII). ¿No existirán esencias que encuentren en el crimen, en lugar de un veneno, un delicioso alimento? Y la objeción se prosigue pasando del mal de la maldad al mal de la desgracia; pues cada vez que me sucede una desgracia, es decir, cada vez que se descompone una de mis relaciones, este acontecimiento le pertenece a mi esencia incluso si otras relaciones se componen en la naturaleza. Puede serle propio a mi esencia, por lo tanto, perder la vista o convertirme en criminal... (XX y XXII). ¿No habla el mismo Spinoza de las «afecciones de la esencia»?[10] Desde este momento, incluso si se concede que Spinoza ha logrado expulsar el mal del orden de las relaciones individuales, no es seguro que haya conseguido expulsarlo del or-

9. «¿Se trata de saber si uno y otro acto, el del ladrón y el del justo, en cuanto que pertenecen a la realidad de la que Dios es causa, son igualmente perfectos? Respondo que, si consideramos únicamente los actos, puede que haya en uno y otro igual perfección. ¿Se pregunta si el ladrón y el justo son igualmente perfectos, alcanzan igual beatitud? Respondo que no.»

10. *Ética,* III, definición del deseo.

den de las esencias singulares, es decir, de singularidades más profundas que aquellas relaciones.

A lo que se levanta la sequísima respuesta de Spinoza: si el crimen perteneciese a mi esencia, sería pura y simple virtud (XXIII).[11] Pero, justamente, toda la cuestión se plantea aquí: ¿qué significa *pertenecer* a la esencia? Lo que pertenece a la esencia es siempre un estado, es decir, una realidad, una perfección que expresa una potencia o poder de afección. Ahora bien, nadie puede ser malvado o desgraciado en función de las afecciones que tiene, sino en función de las afecciones que no tiene. El ciego no puede ser afectado por la luz, ni el malvado por una luz intelectual. Si se le llama malvado o desgraciado no es en función del estado que posee, sino en función de uno que no posee o que ya no posee. Ahora bien, a una esencia no puede pertenecerle más estado que el suyo, como tampoco puede ser una esencia distinta. «En este momento, sería tan contradictorio que le perteneciese la visión como lo sería si le fuese propia a una piedra... De igual modo, cuando consideramos la naturaleza de un hombre dominado por un bajo apetito sensual, y comparamos este apetito presente en él con el que se encuentra en los hombres de bien o con el que se encontró en el mismo hombre en un momento distinto.... este apetito mejor no le es más propio, en el instante considerado, a la naturaleza de este hombre que a la del diablo o la piedra» (XXI). El mal no existe más en el orden de las esencias que en el orden de las relaciones; pues, del mismo modo que nunca consiste en una relación, sino únicamente en una relación entre dos relaciones, el mal jamás se encuentra en un estado o en una

11. «Si algún hombre se percata de que puede vivir más cómodamente colgado del patíbulo que sentado frente a su mesa, actuaría como un insensato si no se colgara; del mismo modo, quien viera con claridad que puede gozar de una vida, o una esencia mejor, cometiendo crímenes que adhiriéndose a la virtud, también merecería el nombre de insensato si no los cometiera. Pues, respecto a una naturaleza humana tan pervertida, los crímenes serían virtud.»

esencia, sino en una comparación de estados que equivale, a lo más, a una comparación de esencias.

Este punto, sin embargo, es el que Blyenbergh impugna con más fuerza; si bien no estoy autorizado a comparar dos esencias con el fin de reprochar a una de ellas la falta de los poderes propios de la otra (cf. la piedra privada de visión), ¿puede decirse lo mismo si comparo dos estados de una misma esencia cuando hay un paso real de un estado al otro, disminución o desaparición de un poder que antes me pertenecía? «Si me vuelvo más imperfecto de lo que antes era, me habré hecho peor en la medida en que soy menos perfecto» (XX). ¿No supone Spinoza un instantaneísmo de la esencia que hace incomprensibles todo devenir y toda duración? «Según su opinión, sólo pertenece a la esencia de una cosa lo que *en el momento considerado* se percibe como propio de ella» (XXII).[12] Y es tanto más curioso que Spinoza, cansado de la correspondencia, no responda a Blyenbergh en este punto, cuanto que en la *Ética* insistirá él mismo en la realidad del paso a una perfección menor: «tristeza». Hay en ella algo que no se reduce ni a la *privación* de una perfección ni a la *comparación* entre dos estados de perfección.[13] Hay en la tristeza algo irreductible que no es ni negativo ni extrínseco, un *paso* vivido y real. Una *duración.* Hay algo que atestigua una última irreductibilidad de lo «malo»; es la tristeza como disminu-

12. En la XXI, Spinoza había afirmado: «Aunque Dios conociese el estado pasado de Adán como su estado presente, no por ello concebía que Adán quedase privado de su estado pasado, o dicho de otra manera, que su estado pasado perteneciese a su naturaleza presente».

13. 1. *Ética,* III, definición de la tristeza: «No podemos decir que la tristeza consiste en la privación de una mayor perfección, pues la privación no es nada, mientras que el sentimiento de la tristeza es un acto, que por esta razón no puede ser otro que el acto por el que se pasa a una perfección menos...»; 2. definición general de los afectos: «Cuando digo: una fuerza de existir mayor o menor que antes, no entiendo que el espíritu compare el actual estado del cuerpo con el pasado, sino que la idea que constituye la forma del afecto afirma del cuerpo algo que envuelve mayor o menor realidad que antes».

ción de la potencia de acción o del poder de afección, que se manifiesta tanto en la desesperación del infeliz como en los odios del malvado (aun las alegrías de la maldad son reactivas, en el sentido de que dependen estrechamente de la tristeza infligida al enemigo).[14] En vez de negar la existencia de la duración, Spinoza define mediante la duración las variaciones continuas de la existencia, y parece reconocer en ella el último refugio de lo malo.

Sólo pertenece a la esencia el estado o la afección. Sólo el estado pertenece a la esencia, en cuanto que expresa una cantidad absoluta de realidad o de perfección que no es posible comparar con la de otros estados. Y sin duda el estado o la afección no solamente expresan una cantidad absoluta de realidad, sino que también envuelven una variación de la potencia de acción, aumento o disminución, alegría o tristeza. Pero esta variación no pertenece como tal a la esencia, pertenece propiamente a la existencia o a la duración y concierne a la génesis del estado en la existencia. Sigue en pie el hecho de que los estados de la esencia son muy diferentes según se produzcan en la existencia conforme a un aumento o a una disminución. Cuando un estado exterior envuelve un aumento de nuestra potencia de acción, *se desdobla en un estado distinto que depende de esta misma potencia;* así es cómo, afirma Spinoza, la idea de una cosa que conviene con nosotros, que se compone con nosotros, nos lleva a formar la idea adecuada de nosotros mismos y de Dios. Ocurre como si el estado exterior se desdoblara en una felicidad que ya sólo depende de nosotros.[15] Por el contrario, cuando el estado exterior conlleva una disminución, sólo puede encadenarse con otros estados inadecuados y dependientes, a no ser que

14. Cf. *Ética,* III, 20 (y todos los encadenamientos de las pasiones tristes).

15. Tal es el movimiento del comienzo del libro V: las alegrías-pasiones, y las ideas inadecuadas de las que dependen, se encadenan con ideas adecuadas y alegrías «activas», mientras que las tristezas sólo se encadenan con otras tristezas e ideas inadecuadas.

nuestra potencia haya alcanzado aquel punto en que ya nada puede ponerla en peligro. En pocas palabras, los estados de la esencia son siempre tan perfectos como pueden serlo, pero difieren según su ley de producción en la existencia; expresan en la esencia una cantidad absoluta de realidad, pero que corresponde a la variación que conlleva en la existencia.

En este y no otro sentido es la existencia una prueba. Pero se trata de una prueba física y química, de una experimentación que es lo opuesto a un juicio. Por esta razón toda la correspondencia con Blyenbergh trata del tema del juicio de Dios; ¿posee Dios un entendimiento, una voluntad, pasiones que hagan de él un juez conforme al Bien y al Mal? En realidad únicamente por nosotros mismos somos juzgados, y conforme a nuestros estados. La prueba físico-química de los estados constituye la Ética en oposición al juicio moral. La esencia, nuestra esencia singular, lejos de ser instantánea, es eterna. Lo que ocurre es que la eternidad de la esencia no es posterior a la existencia en la duración, es estrictamente contemporánea, coexistente con ella. La esencia eterna y singular es nuestra propia parte intensa que se expresa en una relación en cuanto verdad eterna, y la existencia es el conjunto de las partes extensivas que nos son propias conforme a esta relación en el tiempo. Si durante nuestra existencia hemos sabido componer estas partes aumentando nuestro poder de acción, experimentaremos por este mismo hecho una gran cantidad correspondiente de afecciones que sólo dependen de nosotros mismos, es decir, de nuestra parte intensa. Si, por el contrario, nos hemos aplicado a destruir o descomponer nuestras propias partes y las ajenas, nuestra parte intensa o eterna, nuestra parte esencial no tiene ni puede tener más que un número muy exiguo de afecciones que procedan de sí misma, ninguna felicidad que de ella dependa. Tal es entonces la diferencia final entre el hombre bueno y el hombre malo: el hombre bueno, o fuerte, es el que existe tan plena o intensamente que ha conquistado en vida la

eternidad, aquel para quien la muerte, siempre extensiva y exterior, poca cosa significa. La prueba ética es así lo contrario del juicio diferido; en lugar de restablecer un orden moral, ratifica en lo inmediato el orden inmanente de las esencias y de sus estados. En lugar de una síntesis distribuidora de recompensas y castigos, la prueba ética se conforma con analizar nuestra composición química (prueba del oro o de la arcilla).[16]

Tres son nuestros componentes: 1.° nuestra esencia singular y eterna; 2.° nuestras relaciones características (de movimiento y de reposo), o nuestros poderes de afección, que también son verdades eternas; 3.° las partes extensivas que definen nuestra existencia en la duración, y que pertenecen a nuestra esencia como la realización de esta o aquella relación propia (al igual que las afecciones exteriores que satisfacen nuestro poder de afección). Sólo se da lo malo en el nivel de este último estrato de la naturaleza. Lo malo tiene lugar cuando circunstancias exteriores determinan que las partes extensivas que nos son propias conforme a una relación entren en relaciones distintas; o bien cuando se nos echa encima una afección que excede nuestra capacidad para ser afectados. Entonces decimos que se ha descompuesto nuestra relación, o que nuestro poder de afección ha sido destruido. Pero, de hecho, sólo ocurre que nuestra relación ya no es realizada por las partes extensivas, o nuestro poder por las afecciones exteriores, sin que por ello pierdan en nada su carácter de verdades eternas. Todo aquello a lo que llamamos malo es estrictamente necesario, y sin embargo nos llega del exterior; tal es la necesidad del accidente. La muerte es tanto más necesaria cuanto que siempre nos llega del exterior. En principio, hay una duración media de la existencia; para una relación dada hay una duración media de realización. Pero, además, los accidentes y las afecciones externas pueden en cada momento interrumpir la realización. Es su necesidad la que nos lleva a creer

16. Sobre la prueba de la arcilla, *Carta LXXVIII,* a Oldenburg.

que la muerte es de carácter interno. Pero, de hecho, las destrucciones y descomposiciones no conciernen ni a nuestras relaciones en sí mismas ni a nuestra esencia. Sólo conciernen a las partes extensivas que nos pertenecen provisionalmente, a las que ahora se hace entrar en relaciones distintas a las nuestras. Por esta razón, la *Ética,* en el libro IV, concede tanta importancia a los fenómenos aparentes de destrucción de sí mismo; de hecho, siempre se trata de un grupo de partes a las que se hace entrar en otras relaciones, comportándose desde ese momento como cuerpos extraños. Así sucede en las llamadas «enfermedades autoinmunes»; un grupo de células cuya relación ha perturbado un agente exterior del tipo virus será luego destruido por nuestro sistema característico (inmunitario). O, inversamente, en el suicidio; en este caso, es el grupo perturbado el que toma el poder y, conforme a su nueva relación, induce a nuestras otras partes a dejar en la estacada a nuestro sistema característico («causas exteriores de las que nada sabemos afectan al cuerpo de modo tal que se asume una naturaleza distinta y contraria a la primera...»).[17] De donde el modelo universal del envenenamiento, de la intoxicación, tan grato a Spinoza.

Es verdad que nuestras partes extensivas y afecciones exteriores pertenecen a nuestra esencia como realización de una de las relaciones propias. Pero no «constituyen» ni esta relación ni esta esencia. Más aún, *pertenecer a la esencia* se dice en dos sentidos. «Afección de la esencia» debe entenderse en principio de modo sólo objetivo; la afección no depende de nuestra esencia, sino de causas exteriores que actúan en la existencia. Ahora bien, tales afecciones ora inhiben o ponen en peligro la realización de nuestras relaciones (tristeza como disminución de la potencia de acción), ora la confortan y refuerzan (alegría como aumento). Y sólo es en este último caso cuando la afección exterior o «pasiva» se desdobla en una afección

17. *Ética,* IV, 20.

activa que, ésta sí, depende formalmente de nuestra potencia de acción y es interior a nuestra esencia, constitutiva de nuestra esencia; alegría activa, autoafección de la esencia por la esencia, de tal manera que el genitivo se vuelve ahora autónomo y causal. Pertenecer a la esencia adquiere un nuevo sentido que excluye el mal y lo malo. No se trata de que hayamos desde este momento quedado reducidos a nuestra propia esencia; al contrario, estas afecciones internas, inmunitarias, son las formas gracias a las que se alcanza la conciencia de sí, de Dios y de las demás cosas, interior y eternamente, esencialmente (tercer tipo de conocimiento, intuición). Ahora bien, cuanto más nos elevamos durante nuestra existencia a estas autoafecciones, menos cosas perdemos al perder la existencia, al morir o incluso al sufrir, y tanto mejor podremos afirmar efectivamente que no había mal, o que nada o muy poco de malo pertenecía a la esencia.[18]

18. Spinoza alega en efecto una variación inversamente proporcional: cuantas más inadecuadas y tristes, mayor es relativamente la parte de nosotros que muere; por el contrario, cuantas más ideas adecuadas y alegrías activas tenemos, mayor es «la parte que persiste y permanece indemne; y menor es la parte que muere y a la que lo malo afecta (cf. *Ética,* V, 38-40; estas proposiciones sobre las dos partes del alma son de lo más esencial del libro V. Gracias a ellas, Spinoza podría responder a la objeción que Blyenbergh le hace, en su última carta, acerca de la existencia de «partes del alma»).

4
Índice de los principales conceptos de la ética

ABSOLUTO: 1.° Califica la substancia constituida por todos los atributos, mientras que cada atributo es sólo infinito en su género. Infinito en un género no implica sin duda en modo alguno una privación de los otros géneros, ni tan siquiera una oposición con ellos, sino únicamente una distinción real o formal que no impide a todas estas formas referirse al mismo Ser ontológicamente uno *(Ética,* I, def. 6 y expl.). Precisamente lo absoluto es la naturaleza de este ser, mientras que lo infinito sólo es una propiedad de cada «género» o de cada uno de los atributos. Se asiste en el spinozismo entero a una superación de lo infinitamente perfecto como propiedad por lo absolutamente infinito como Naturaleza. En eso consiste el «desplazamiento» de la prueba ontológica.

2.° Califica las potencias de Dios, potencia absoluta de existencia y acción, potencia absoluta de pensamiento y de comprensión (I, 11, esc.: *infinitam absolute potentiam existendi;* I, 31, dem.: *absolutam cogitationem).* Por lo tanto, parece haber dos mitades de lo absoluto, o más bien dos potencias de lo absoluto, que son iguales y que no se confunden con los dos atributos que nosotros conocemos; sobre la igualdad de ambas potencias, II, 7, cor.

ABSTRACCIONES: Es esencial la diferencia de naturaleza que Spinoza establece en la *Ética* entre los conceptos abstractos y las nociones comunes (II, 40, esc. 1). Noción común es la idea de algo común a dos o más cuerpos que con-

vienen, es decir, que componen sus relaciones respectivas según leyes y se afectan conforme a esta conveniencia o composición intrínsecas. Por eso la noción común expresa nuestro poder de afección y se explica por nuestro poder de comprensión. Por el contrario, la idea abstracta se da cuando, sobrepasado nuestro poder de afección, nos conformamos con imaginar en lugar de comprender; no intentamos ya comprender las relaciones que se componen y sólo retenemos un signo extrínseco, un carácter sensible y variable que impresiona nuestra imaginación, y al que encumbramos como rasgo esencial desatendiendo a los demás (el hombre como animal erguido, o como animal que ríe, que habla, animal racional, bípedo implume, etc.). Sustituimos la unidad de composición, la composición de relaciones inteligibles, las estructuras internas *(fabrica),* por una grosera atribución de semejanzas y diferencias sensibles, y establecemos continuidades, discontinuidades y analogías arbitrarias en la Naturaleza.

En un sentido, la abstracción supone la ficción, puesto que consiste en explicar las cosas mediante imágenes (y en substituir la naturaleza interna de los cuerpos por el efecto que tienen sobre el nuestro). En otro sentido distinto, la ficción supone la abstracción, puesto que ella misma se compone de abstractos que pasan dentro de otros abstractos según un orden de asociación o aun de transformación externa *(Tratado de la reforma,* 62-64: «Si decimos de hombres que se han transformado súbitamente en bestias, lo decimos de una manera muy general...»). Veremos cómo la idea inadecuada combina lo abstracto y lo ficticio.

Los abstractos ficticios son de diferentes tipos. En primer lugar, las *clases, especies y géneros,* definidos por un carácter sensible variable, determinado como específico o genérico (el perro, animal ladrador, etc.). Ahora bien, al procedimiento definitorio del género y la diferencia específica opone Spinoza un procedimiento muy distinto, vinculado a las nociones comunes; se trata de definir a

los seres por su *poder de afección,* por las afecciones de las que son capaces, las excitaciones a las que reaccionan, las que les son indiferentes y aquellas que exceden su poder y los quebrantan o los matan. Se llegará de este modo a una clasificación de los seres por su potencia, se distinguirá qué seres convienen con otros determinados y con cuáles no, quiénes pueden servir de alimento a quiénes, cuáles forman sociedades entre sí, y conforme a qué relaciones. Un hombre, un caballo, un perro, y, más aún, un filósofo y un borracho, un perro de caza y un perro guardián, un caballo de carrera y otro de labor se distinguen por su poder de afección, y primeramente por la forma en que llenan y satisfacen su vida, *vita illa qua unumquodque est contentum (Ética,* III, 57). Existen así tipos más o menos generales que no se rigen de ningún modo por los mismos criterios que las ideas abstractas de género y especie. Incluso los atributos no son diferencias específicas que determinarían como género la substancia; no son tampoco géneros, aunque de cada uno se diga que es infinito en su género (pero «género» indica aquí solamente una forma de existencia necesaria que constituye para la substancia un poder infinito de afección, siendo los modos del atributo estas mismas afecciones).

En segundo lugar, el *número.* El número es correlativo a las ideas abstractas, puesto que a las cosas se las enumera en cuanto miembros de clases, géneros y especies. En este sentido, el número es un «auxiliar de la imaginación» (carta XII, a Meyer). El mismo número es un abstracto en la medida en que se aplica a los modos existentes, «haciendo abstracción» de la manera en que se siguen de la substancia y se relacionan entre sí. Por el contrario la visión concreta de Naturaleza descubre el infinito por doquier; ahora bien, ninguna cosa es infinita por el número de sus partes. Ni la substancia, de la que se afirma inmediatamente una infinidad de atributos sin pasar por 2, 3, 4... (carta LXIV, a Schuller). Ni el modo existente, que tiene una infinidad de partes, pero no es por su número por lo

que hay una infinidad de ellas (carta LXXXI, a Tschirnhaus). Así, no sólo la distinción numérica no se aplica a la substancia, puesto que la distinción real entre atributos nunca es numérica, sino que ni siquiera se aplica adecuadamente a los modos, puesto que la distinción numérica únicamente expresa en abstracto, y para la imaginación, la naturaleza del modo y de la distinción modal.

En tercer lugar, los *trascendentales;* no se trata ahora de caracteres genéricos o específicos mediante los cuales se establezcan diferencias exteriores entre los seres, sino de un concepto de Ser, o de conceptos de la misma extensión que el Ser, a los que se concede un valor trascendente y que se establecen por oposición a la nada (ser-no ser, unidad-pluralidad, verdadero-falso, bien-mal, orden-desorden, belleza-fealdad, perfección-imperfección...). Se presenta como un valor trascendente lo que sólo posee un sentido inmanente, y se define por una oposición absoluta, lo que sólo entraña una oposición relativa; de este modo, el Bien y el Mal son abstractos de lo bueno y lo malo, que se dicen en relación a un modo existente preciso y califican sus afecciones según el sentido de las variaciones de su potencia de acción *(Ética,* IV, prefacio).

Los *seres geométricos* plantean un problema particular. Pues su figura pertenece a los abstractos, o seres de razón, en todos los sentidos: se define por un carácter específico; es objeto de medida, siendo la medida un medio auxiliar del mismo tipo que el número; y sobre todo envuelve un no-ser (carta L, a Jelles). Sin embargo, podemos asignar una causa adecuada a los seres geométricos, mientras que los otros seres de razón implican una ignorancia de las verdaderas causas. En efecto, podemos sustituir la definición específica de una figura (por ejemplo, el círculo como lugar de los puntos situados a igual distancia de un mismo punto llamado centro) por una definición genética (el círculo como figura descrita por una línea, uno de cuyos extremos sea fijo y el otro móvil, *Tratado de la reforma,* 95-96; o la esfera como figura descrita por la ro-

tación de un semicírculo, *ídem,* 72). Sin duda, todavía se trata de una ficción, según la relación de lo abstracto con lo ficticio. Pues ningún círculo, ninguna esfera se engendran así en la Naturaleza; ninguna esencia singular se les atribuye con esto; y los conceptos de línea o semicírculo no contienen en absoluto el movimiento que se les presta. De aquí la expresión *fingo ad libitum causam (ídem,* 72). Empero, incluso cuando las cosas reales se producen como las ideas las representan, no se sigue de ello la verdad de las ideas, porque su verdad no depende del objeto, sino de la potencia autónoma del pensamiento *(ídem,* 71). Por eso, la causa ficticia del ser geométrico puede ser un buen punto de partida, si nos servimos de ella para conocer nuestra potencia de comprensión, como de un trampolín para alcanzar la idea de Dios (Dios que determina el movimiento de la línea o del semicírculo). Pues con la idea de Dios se pone fin a toda abstracción o ficción, y las ideas se siguen en su orden como las cosas singulares reales se producen en el suyo *(ídem,* 73, 75, 76). Por esta razón, las nociones geométricas son *ficciones idóneas para conjurar lo abstracto a que se refieren, y para conjurarse a sí mismas.* Se aproximan así más a las nociones comunes que a lo abstracto; implican, en el *Tratado de la reforma,* un presentimiento de lo que serán las nociones comunes en la *Ética.* Veremos, en efecto, cómo éstas guardan una compleja relación con la imaginación; y de cualquier forma, el método geométrico conservará todo su sentido y extensión.

ACCIÓN: Cf. Afecciones.

ACTO: Cf. Potencia.

ADECUADO-INADECUADO: Cf. Idea.

AFECCIONES, AFECTOS: 1.° Las afecciones son los modos mismos. Los modos son las afecciones de la substancia o de sus atributos *(Ética,* I, 25, cor.; I, 30, dem.). Estas afecciones son necesariamente activas, puesto que se explican por la naturaleza de Dios como causa adecuada, y Dios no puede padecer.

2.° A un nivel más alto, las afecciones designan lo que le sucede al modo, las modificaciones del modo, los efectos de los otros modos sobre él. Así, estas afecciones son primero imágenes o huellas corporales (II, post. 5; II, 17, esc.; III, post. 2), y sus *ideas* envuelven a la vez la naturaleza del cuerpo afectado y la del cuerpo exterior afectante (II, 16). «Llamaremos imágenes de las cosas a las afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas representan los cuerpos exteriores como si se hallasen presentes ante nosotros... y diremos que el espíritu imagina cuando contemple a los cuerpos conforme a esta relación.»

3.° Pero estas afecciones –imágenes o ideas– conforman un estado determinado *(constitutio)* del cuerpo y espíritu afectados, que implican mayor o menor perfección que el estado precedente. De un estado a otro distinto, de una imagen o idea a otra distinta se dan así transiciones, traspasos vividos, duraciones en las que pasamos a una perfección más o menos grande. Aún más, estos estados, estas afecciones, imágenes o ideas no pueden separarse de la duración que las vincula al estado precedente y las proyecta al estado posterior. A estas duraciones o variaciones continuas de perfección se les llama «afectos» o sentimientos *(affectus).*

Se ha subrayado que, por regla general, la afección *(affectio)* se decía directamente del cuerpo, mientras que el afecto *(affectus)* se refería al espíritu. Pero la verdadera diferencia no se encuentra aquí. La diferencia se da entre la afección del cuerpo y su idea, que engloba la naturaleza del cuerpo exterior, por un lado y, por el otro, el afecto que engloba tanto para el cuerpo como para el espíritu un aumento o disminución de la potencia de acción. La *affectio* remite a un estado del cuerpo afectado e implica la pre-

sencia del cuerpo afectante, mientras que el *affectus* remite al paso de un estado a otro distinto, considerada la variación correlativa de los cuerpos afectantes. Hay por tanto una diferencia de naturaleza entre las *afecciones-imágenes* o *ideas* y los *afectos-sentimientos,* aunque los afectos-sentimientos puedan exponerse como un tipo particular de ideas o afecciones: «Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de acción de este mismo cuerpo es aumentada o disminuida, ayudada o reducida...» (III, def. 3); «Un afecto, al cual se llama pasión del alma, es una idea confusa por la que el espíritu afirma que el cuerpo posee una fuerza de existir mayor o menor que antes...» (III, def. gen. de los afectos). Es verdad que el afecto supone una imagen o idea y que se sigue de ella como de su causa (II, ax. 3). Pero no se reduce a ella, es de una naturaleza distinta, puramente transitivo y no indicativo o representativo, y se experimenta en una duración vivida que engloba la diferencia entre dos estados. Por esta razón, Spinoza enseña con precisión que el afecto no es una *comparación de ideas,* recusando así toda interpretación intelectualista: «Cuando hablo de una fuerza de existir mayor o menor que antes, no entiendo que el espíritu compare el actual estado del cuerpo con lo pasado, sino que la idea que constituye la forma del afecto afirma del cuerpo algo que envuelve realmente mayor o menor realidad que antes» (III, def. gen.).

Un modo existente se define por un determinado poder de afección (III, post. 1 y 2). Cuando se encuentra con otro modo, puede suceder que éste le sea «bueno», es decir, que se componga con él, o por el contrario le descomponga y le sea «malo»; en el primer caso, el modo existente pasa a una perfección más grande; en el segundo caso, a una menos grande. Según el caso, se dice que su potencia de acción o fuerza de existir aumenta o disminuye, puesto que la potencia del otro modo se añade a la suya, o por el contrario se le sustrae, la inmoviliza y fija (IV, 18, dem.). Al paso a una perfección más grande, o al

aumento de la potencia de acción, se le llama afecto, o sentimiento, de *alegría;* al paso a una perfección menor, o a la disminución de la potencia de acción, *tristeza.* Así es como la potencia de acción varía conforme a causas exteriores para un mismo poder de afección. El afecto-sentimiento (alegría o tristeza) se sigue efectivamente de una afección-imagen o idea que supone (idea del cuerpo que conviene o no conviene con el nuestro); y, cuando el afecto se vuelve sobre la idea de la que procede, la alegría se torna *amor,* y la tristeza, *odio.* De este modo, las diversas series de afecciones y afectos satisfacen constantemente, pero en condiciones variables, el poder de afección (III, 56).

Mientras nuestros sentimientos o afectos brotan del encuentro con otros modos existentes, se explican por la naturaleza del cuerpo afectante y por la idea necesariamente inadecuada de este cuerpo, imagen confusa que nuestro estado envuelve. Tales afectos son siempre *pasiones,* puesto que nosotros no somos su causa adecuada (III, def. 2). Incluso son también pasiones los afectos basados en la alegría, que se definen por el aumento de la potencia de acción; la alegría es todavía una pasión «en cuanto que la potencia de acción del hombre no ha aumentado hasta el punto en que se concibe adecuadamente a sí mismo y a sus propias acciones» (IV, 59, dem.). Por más que nuestra potencia de acción haya crecido materialmente seguimos en un estado no menos pasivo, separados de esta potencia, mientras no nos enseñoreemos formalmente de ella. Por esta razón, desde el punto de vista de los afectos, la distinción fundamental entre *dos tipos de pasiones,* pasiones tristes y pasiones alegres, prepara una distinción muy diferente entre *las pasiones y las acciones.* De una idea como idea de *affectio* siempre se siguen afectos. Pero si la idea es adecuada, en lugar de ser una imagen confusa, si expresa directamente la esencia del cuerpo afectante en vez de englobarlo indirectamente en nuestro estado, si es la idea de una *affectio* interna o de una autoafección que señala la conveniencia interior de nuestra esencia, de las demás esencias

y de la esencia de Dios (tercer tipo de conocimiento), entonces los afectos que derivan de ella son en sí mismos acciones (III, 1). Estos afectos o sentimientos activos no pueden ser tan sólo alegrías y amores (III, 58 y 59), sino alegrías y amores muy especiales, puesto que ya no se definen por un aumento de nuestra perfección o potencia de acción, sino por la entera posesión formal de esta potencia o perfección. Para estas alegrías activas debe reservarse el nombre de *beatitud:* parecen conquistarse y desarrollarse en la duración, como las alegrías pasivas, pero, de hecho, son eternas y ya no se explican por la duración; no implican más transiciones y traspasos, sino que se expresan todas recíprocamente en un modo de eternidad, junto con las ideas adecuadas de las que proceden (V, 31-33).

AFIRMACIÓN: Cf. Negación.

ALEGRÍA-TRISTEZA: Cf. Afecciones, Bueno, Potencia.

AMOR-ODIO: Cf. Afecciones

ANALOGÍA: Cf. Eminencia.

APETITO: Cf. Potencia.

APTITUD: Cf. Potencia.

ATRIBUTO: «Lo que el entendimiento percibe de la substancia como constituyendo su esencia» *(Ética,* I, def. 4). Los atributos no son formas de ver propias del entendimiento,

porque el entendimiento spinozista sólo percibe lo que es; asimismo tampoco se trata de emanaciones, porque no hay ninguna superioridad, ninguna eminencia de la substancia con respecto a los atributos ni de un atributo sobre otro. Cada atributo expresa una esencia determinada (I, 10, esc. 1). Si el atributo se refiere necesariamente al entendimiento, no es porque resida en el entendimiento, sino porque es expresivo y lo que expresa implica necesariamente un entendimiento que lo «perciba». La esencia expresada es una cualidad ilimitada, infinita. El atributo expresivo refiere la esencia a la substancia, y es esta relación inmanente lo que capta el entendimiento. Todas las esencias, diferentes en cada atributo, se funden en una, en la substancia a la que los atributos las refieren.

Cada atributo «se concibe por sí y en sí» (carta II, a Oldenburg). Los atributos son realmente distintos: ninguno necesita de otro, ni de nada más, para ser concebido. Expresan así cualidades substanciales absolutamente simples; por eso, debe afirmarse que una substancia corresponde a cada atributo *cualitativa o formalmente* (no numéricamente). Multiplicidad formal puramente cualitativa definida en las ocho primeras proposiciones de la *Ética,* que permite identificar una substancia para cada atributo. La distinción real entre atributos es una distinción formal entre «quiddidades» substanciales últimas.

Sólo conocemos dos atributos y, sin embargo, sabemos que hay una infinidad de ellos. De ésta sólo conocemos dos, porque no podemos concebir como infinitas más que las cualidades que englobamos en nuestra esencia: el pensamiento y la extensión en razón de que somos espíritu y cuerpo (II, 1 y 2). Pero sabemos que hay una infinidad de atributos porque Dios tiene una potencia absolutamente infinita de existencia, que no pueden agotar ni el pensamiento ni la extensión.

Los atributos son estrictamente iguales en cuanto que constituyen la esencia de la substancia y en cuanto que las esencias de modo los envuelven y están contenidas en

ellos. Por ejemplo, es de la misma forma que los cuerpos implican la extensión y que la extensión es un atributo de la substancia divina. En este sentido, Dios no posee las perfecciones implicadas por las «criaturas» de forma diferente de la que tienen en las criaturas mismas; de este modo, Spinoza niega radicalmente las nociones de eminencia, equivocidad o incluso analogía (conforme a las cuales Dios las poseería de forma distinta, en una forma superior...). La inmanencia spinozista se opone por igual a la emanación y a la creación. Y la *inmanencia* significa primero la *univocidad de los atributos; los* mismos atributos reconocen su pertenencia a la substancia que componen y a los modos que contienen (primera figura de la univocidad, siendo las dos restantes la de la causa y la de lo necesario).

AUTÓMATA: Cf. Método.

BEATITUD: Cf. Afecciones.

BUENO-MALO: Lo bueno y lo malo son doblemente relativos, y se expresan uno en relación a otro, y ambos en relación a un modo existente. Se trata de los dos sentidos en que varía la potencia de acción; la disminución de esta potencia (tristeza) es mala; su aumento (alegría) es bueno *(Ética,* IV, 41). Objetivamente, desde este momento, es bueno lo que aumenta o favorece nuestra potencia de acción; malo, lo que la disminuye o la impide; y sólo conocemos lo bueno y lo malo por el sentimiento de alegría o tristeza del que somos conscientes (IV, 8). Como la potencia de acción abre el poder de afección a una mayor cantidad de cosas, es bueno todo «lo que dispone al cuerpo de modo que pueda ser afectado de muchas formas» (IV, 38), o lo que mantiene la relación de movimiento y de reposo que caracteriza al cuerpo (IV, 39). En todos estos sentidos, lo

bueno es lo útil y lo malo, lo nocivo (IV, def. 1 y 2). Pero es de subrayar la originalidad de esta concepción spinozista de lo útil y lo nocivo.

Lo bueno y lo malo expresan así los encuentros entre modos existentes («orden común de la Naturaleza», de las determinaciones extrínsecas o de los encuentros fortuitos, *fortuito occursu,* II, 29, cor. y esc.). Sin duda, todas las relaciones de movimiento y de reposo se componen entre sí en el modo infinito mediato. Pero un cuerpo puede provocar que las partes de mi cuerpo entren en una nueva relación que no sea directa o inmediatamente compatible con mi relación característica; así sucede en la muerte (IV, 39). Aunque inevitable y necesaria, la muerte resulta siempre de un encuentro fortuito y extrínseco, del encuentro con un cuerpo que descompone mi relación. La prohibición divina respecto a comer del fruto del árbol se reduce a la revelación que se hizo a Adán de que el fruto es «malo», es decir, de que descompondrá la relación de Adán: «De igual modo, sabemos por las luces naturales que un veneno es mortal» (carta XIX, a Blyenbergh, y *Tratado teológico-político,* cap. 4). Todo mal se reduce a lo malo, y todo lo malo responde al modelo del veneno, indigestión o intoxicación. Aun el mal que yo causo (malo = malvado) consiste solamente en que asocio la imagen de una acción a la imagen de un objeto que no puede soportar esta acción sin perder su relación constitutiva (IV, 49, esc.).

Todo lo malo se mide, por lo tanto, por la disminución de la potencia de acción (tristeza-odio); todo lo bueno, por el aumento de esta misma potencia (alegría-amor). De donde se sigue la lucha sin concesiones de Spinoza, la denuncia radical de todas las pasiones basadas en la tristeza, por la que Spinoza se inscribe en la gran estirpe que va de Epicuro a Nietzsche. Es vergonzoso buscar la esencia interior del hombre por el lado de sus malos encuentros extrínsecos. Todo lo que supone tristeza sirve a la tiranía y a la opresión. Todo lo que supone tristeza debe denunciarse como malo, como lo que nos separa de nuestra potencia de ac-

ción; y no sólo el remordimiento y la culpabilidad, no sólo la meditación de la muerte (IV, 67), hasta la esperanza, hasta la seguridad, que son signos de impotencia (IV, 47).

Aunque en todo encuentro se den relaciones que se componen y aunque todas las relaciones se compongan sin límite en el modo infinito mediato, debemos guardarnos de afirmar que todo es bueno, que todo está bien. Es bueno todo aumento de la potencia de acción. Desde este punto de vista, la posesión formal de esta potencia de acción, tanto como de la potencia de conocimiento, se presenta como el *summum bonum;* en este sentido, la Razón, en lugar de dejarnos a merced de los encuentros al azar, intenta unirnos con las cosas y los seres cuya relación se compone directamente con la nuestra. Por lo tanto, la Razón busca el bien soberano o lo «útil propio», *proprium utile,* común a todos los hombres (IV, 24-28). Pero, una vez que alcanzamos la posesión formal de nuestra potencia de acción, las expresiones *bonum, summum bonum,* demasiado impregnadas de ilusiones finalistas, desaparecen para dar lugar al lenguaje de la pura potencia o virtud («primer fundamento» y no fin último); así sucede en el tercer género de conocimiento. Por esta razón afirma Spinoza: «Si los hombres nacieran libres, no se formarían concepto alguno del bien y del mal mientras permanecieran libres» (IV, 68). Precisamente porque lo bueno se expresa en relación a un modo existente, y en relación a una potencia de acción variable y aún no poseída, no puede totalizarse lo bueno. Si sustituimos las categorías de lo bueno y lo malo por las de Bien y Mal, se hace del Bien una razón de ser y obrar, se cae en todas las ilusiones finalistas, se desfigura la necesidad de la producción divina y nuestra manera de participar de la plena potencia divina. Por esta razón, la tesis de Spinoza difiere fundamentalmente de todas las de su tiempo, según las cuales el Mal no es y el Bien hace ser y obrar. El Bien, como el Mal, no tiene sentido. Se trata de seres de razón o de imaginación que dependen por entero de los signos sociales, del sistema represivo de recompensas y castigos.

CAUSA: «Por causa de sí mismo entiendo aquello cuya esencia engloba la existencia o, de otra manera, aquello cuya naturaleza no puede ser concebida sino como existencia» *(Ética,* I, def. 1). Una intención mueve a Spinoza a empezar la *Ética* por la causa de sí. Tradicionalmente, la noción de causa de sí se emplea con mucha precaución y por *analogía* con la causa eficiente (causa de un efecto distinto), por lo tanto en un sentido sólo derivado; causa de sí mismo significaría «como por una causa». Spinoza trastrueca esta tradición, y convierte la causa de sí mismo en el arquetipo de toda causalidad, su sentido originario y exhaustivo.

No por ello deja de darse una causalidad eficiente, aquella en la que el efecto difiere de la causa, ya sea porque la esencia y la existencia del efecto difieren de la esencia y la existencia de la causa, ya sea porque el mismo efecto tiene una existencia distinta de su propia esencia y remite a algo diferente como causa de existencia. Así, Dios es la causa de todas las cosas, y todo existente finito remite a otro existente finito como a la causa por la que es y actúa. Al diferir en esencia y existencia, se dirá que no hay nada común entre la causa y el efecto (I, 17, esc.; carta LXIV, a Schuller). Y, sin embargo, en otro sentido, hay algo que sí es común: el atributo, en el que se produce el efecto y por el que actúa la causa (carta IV, a Oldenburg; carta LXIV, a Schuller); pero el atributo, que constituye la esencia de Dios como causa, no constituye la esencia del efecto y está tan sólo envuelto en esta esencia (II, 10).

Que Dios produzca en los mismos atributos que constituyen su esencia supone que Dios es causa de todas las cosas, *en el mismo sentido* en que es causa de sí mismo (I, 25, esc.). Produce del mismo modo que existe. Así, la univocidad de los atributos, en cuanto se refieren a la substancia de la que constituyen la esencia, y a los productos que los engloban en su esencia, se prolonga en una univocidad de la causa, mientras se diga «causa eficiente» en el mismo sentido que «causa de sí mismo». Aquí es donde Spinoza trastrueca doblemente la tradición puesto que causa eficiente

ya no es el primer sentido de causa, y puesto que ya no es causa de sí mismo lo que se dice en sentido de causa eficiente, sino causa eficiente lo que se dice en el mismo sentido que causa de sí mismo.

Una cosa finita existente remite a otra cosa finita como causa. Pero evitaremos decir que una cosa finita está sometida a una doble causalidad: una horizontal, constituida por la serie indefinida de las demás cosas, y otra vertical constituida por Dios. Pues cada término de la serie remite a Dios como a aquello que conmina a la causa a producir su efecto *(Ética,* I, 26). De modo que Dios nunca es causa lejana, sino que se llega a él ya a partir del primer término de la regresión. Y sólo Dios es causa, no hay sino un solo sentido y una sola modalidad para todas las figuras de la causalidad, aunque estas figuras sean ellas mismas múltiples y distintas (causa de sí mismo, causa eficiente de las cosas infinitas, causa eficiente de las cosas finitas unas en relación a otras). Tomada en su sentido único y en su sola modalidad, la causa es esencialmente *inmanente;* o sea que permanece en sí para producir (en oposición a la causa *transitiva),* y el efecto tampoco sale de ella (en oposición a la causa *emanativa).*

CIUDAD: Cf. Sociedad.

COMPRENDER: Cf. Espíritu, Explicar, Potencia.

CONATUS: Cf. Potencia.

CONCIENCIA: Propiedad de la idea de desdoblarse y de multiplicarse hasta el infinito: idea de la idea. En efecto, toda idea representa algo determinado que existe en un atributo (realidad objetiva de la idea); pero a su vez, es algo de-

terminado que existe en el atributo pensamiento (forma o realidad formal de la idea); gracias a ello, es el objeto de otra idea que la representa, etc. *(Ética,* II, 21). De lo cual se siguen los tres caracteres de la conciencia: 1.° *Reflexión:* la conciencia no es la propiedad moral de un sujeto, sino la propiedad física de la idea; no es reflexión del espíritu sobre la idea, sino reflexión de la idea en el espíritu *(Tratado de la reforma);* 2.° *Derivación:* la conciencia se deriva siempre en relación a la idea de la que es conciencia, y sólo vale lo que vale la primera idea; por esta razón, Spinoza afirma que no es necesario saber que se sabe para saber *(ídem,* 35), pero que no se puede saber sin saber que se sabe *(Ética,* II, 21 y 43); 3.° *Correlación:* la relación de la conciencia con la idea de la que es conciencia es la misma que la relación de la idea con el objeto del que es conocimiento (II, 21); sin embargo, es cierto que Spinoza afirma que, entre la idea y la idea de la idea, sólo hay una distinción de razón (IV, 8; V, 3); ocurre que ambas están contenidas en el mismo atributo, el pensamiento, pero no por ello dejan de referirse a dos potencias diferentes, potencia de existir y potencia de pensar, del mismo modo que el objeto de la idea y la idea.

La conciencia está por entero sumergida en el inconsciente. Sucede que: 1.° sólo somos conscientes de las ideas que tenemos, en las condiciones en las que las tenemos. Se nos escapan esencialmente todas las ideas que tiene Dios ya que no constituye simplemente nuestro espíritu, sino que es portador de una infinidad de otras ideas; de este modo, no tenemos conciencia de las ideas que componen nuestra alma, ni de nosotros mismos, ni de nuestra duración; no tenemos conciencia sino de las ideas que expresan el efecto de los cuerpos exteriores sobre el nuestro, ideas de afecciones (II, 9, sq.); 2.° las ideas no son los únicos modos de pensar; el *conatus* y sus múltiples determinaciones o afectos son también en el alma modos de pensar; ahora bien, sólo tenemos conciencia de ellos en la medida en que las ideas de afecciones determinan precisamente el

conatus. Entonces, el afecto que de ello se sigue goza a su vez de la propiedad de reflejarse, exactamente igual que la idea que lo determina (IV, 8). Por esta razón Spinoza define el deseo como el *conatus* que se ha vuelto consciente, siendo la causa de esta conciencia la afección (III, definición del deseo).

La conciencia, al ser por su naturaleza conciencia de las ideas inadecuadas que tenemos, ideas mutiladas y truncadas, es el reducto de dos ilusiones fundamentales; 1.° *La ilusión psicológica de libertad:* al no retener sino efectos de los que ignora esencialmente las causas, la conciencia puede creerse libre y prestar al espíritu un imaginario poder sobre el cuerpo, cuando ni siquiera sabe lo que «puede» el cuerpo en función de las causas que lo hacen obrar realmente (III, 2, esc.; V, pref.); 2.° *La ilusión teológica de finalidad:* al no captar el *conatus* o el apetito sino bajo la forma de afectos determinados por las ideas de afecciones, la conciencia puede creer que estas ideas de afecciones, en cuanto que expresan los efectos de cuerpos exteriores sobre el nuestro, son realmente primeras, auténticas causas finales, y que, incluso en los terrenos en los que no somos libres, un Dios previsor lo ha compuesto todo según la relación medio-fin; entonces, el deseo parece ser secundario en relación con la idea de la cosa juzgada buena (I, apéndice).

Precisamente porque la conciencia es reflexión de la idea y no vale sino lo que vale la primera idea, la toma de conciencia no tiene poder alguno por sí misma. Y, sin embargo, como lo falso en cuanto falso no posee *forma*, la idea inadecuada no se refleja sin liberar lo que hay en ella de positivo; es falso que el sol esté a doscientos metros, pero es verdad que yo veo el sol a doscientos metros (II, 35, esc.). Este núcleo positivo de la idea inadecuada en la conciencia puede servir de principio regulador para un conocimiento del inconsciente, o sea para una investigación de lo que pueden los cuerpos, para una determinación de las causas y para la formación de las nociones comunes. Entonces, una vez que alcanzamos estas ideas

adecuadas, vinculamos los efectos a sus causas verdaderas, y la conciencia, convertida ahora en la reflexión de la idea adecuada, es capaz de superar sus ilusiones formando de las afecciones y afectos que experimente otros tantos conceptos claros y distintos (V, 4). O más bien desdobla los afectos pasivos en afectos activos que se siguen de la noción común y que sólo se distinguen de los primeros por la causa, o sea por una distinción de razón (V, 3, sq.). Ésta es la meta del segundo tipo de conocimiento. Y el objetivo del tercero es llegar a la conciencia de la idea de Dios, de sí mismo y de las demás cosas, es decir, hacer que estas ideas, tal como son en Dios, se reflejen en nosotros mismos *(sui et Dei et rerum conscius,* V, 42, esc.).

CONOCIMIENTO (TIPOS DE): El conocimiento no es la operación de un sujeto, sino la afirmación de una idea en el alma: «Nunca afirmamos o negamos algo de una cosa, es la cosa misma la que en nosotros afirma o niega algo de sí misma» *(Breve tratado,* II, 16, 5). Spinoza rechaza todo análisis del conocimiento que distinga dos elementos distintos, entendimiento y voluntad. El conocimiento es autoafirmación de la idea, «explicación» o desarrollo de la idea, como una esencia que se explica en sus propiedades o una causa que se explica en sus efectos *(Ética,* I, ax. 4; I, 17). Concebido de este modo, el conocimiento como afirmación de la idea se distingue: 1.° de la conciencia como duplicación de la idea; 2.° de los afectos como determinaciones del *conatus* por las ideas.

Pero los tipos de conocimiento son modos de existencia, porque el conocer se prolonga en los tipos de conciencia y de afectos que le corresponden, de modo que necesariamente se satisfaga todo el poder de afección. La exposición de los tipos de conocimiento varía considerablemente en Spinoza, sobre todo porque el estatuto central de las nociones comunes no se establece hasta la *Ética.* En la formulación definitiva (II, 40, esc. 2), el primer

tipo se define ante todo por los *signos* equívocos, signos indicativos que envuelven el conocimiento inadecuado de las cosas, signos imperativos que envuelven el conocimiento inadecuado de las leyes. Este primer tipo expresa las condiciones naturales de nuestra existencia en cuanto que no poseemos ideas que sean adecuadas; lo constituye el encadenamiento de las ideas inadecuadas y de los afectos-pasiones que derivan de ellas.

El segundo tipo se define por las nociones comunes: la composición de las relaciones, el esfuerzo de la Razón por organizar los encuentros de los modos existentes según relaciones que se compongan, y a veces el *desdoblamiento,* otras la *sustitución* de los afectos pasivos por afectos activos que derivan de las nociones comunes mismas. Pero las nociones comunes, sin ser abstractas, siguen siendo ideas generales que se aplican tan sólo a los modos existentes; en este sentido, no nos dan a conocer la esencia singular. Es propio del tercer tipo darnos a conocer las esencias; entonces, ya no se capta el atributo como noción común (es decir, general), aplicable a todos los modos existentes, sino como forma común (es decir, unívoca) a la substancia de la que constituye la esencia y a las esencias de modo que contiene como esencias singulares (V, 36, esc.). La figura del tercer tipo es un triángulo que reúne las ideas adecuadas de nosotros mismos, de Dios y de las demás cosas.

La ruptura se encuentra entre los tipos primero y segundo, puesto que las ideas adecuadas y los afectos activos comienzan con el segundo (II, 41 y 42). Del segundo al tercero hay una diferencia de naturaleza, pero el tercero encuentra en el segundo una causa *fiendi* (V, 28). Es la idea de Dios la que nos hace pasar de uno al otro; en efecto, la idea de Dios pertenece de cierta manera al segundo tipo, en cuanto que está vinculada a las nociones comunes; pero, al no ser en sí misma una noción común, puesto que comprende la esencia de Dios, nos obliga, conforme a este nuevo aspecto, a pasar al tercer tipo, que se refiere a la esencia de Dios, a nuestra esencia singular y a

todas las esencias singulares de las demás cosas. Lo cierto es que, cuando afirmamos que el segundo tipo es causa *fiendi* del tercero, esta expresión debe entenderse más bien en sentido ocasional que en sentido efectivo, porque el tercer tipo no adviene, propiamente hablando, sino que es eterno y sólo se le descubre en cuanto eternamente dado (V, 31 esc. y 33 esc.).

Y entre el primero y el segundo tipo, a pesar de la ruptura, todavía se da, empero, una determinada relación ocasional que explica la posibilidad de saltar de uno a otro. Por un lado, cuando nos encontramos con cuerpos que convienen al nuestro, no poseemos aún las ideas adecuadas de estos cuerpos ni de nosotros mismos, pero experimentamos pasiones alegres (aumento de nuestra potencia de acción) que todavía pertenecen al primer tipo, pero inducen ya en nosotros la formación de la idea adecuada de lo que es común a estos cuerpos y al nuestro. Por otro lado, la noción común posee en sí misma complejas armonías con las imágenes confusas del primer género y se apoya en ciertos caracteres de la imaginación. Estos puntos constituyen tesis esenciales de la teoría de las nociones comunes.

DEFINICIÓN, DEMOSTRACIÓN: La definición es el enunciado de la marca distintiva de una cosa considerada en sí misma (y no en relación a otras cosas). Es necesario asimismo que la distinción enunciada sea esencial o interior a la cosa. En este sentido, Spinoza renueva la dicotomía definiciones nominales-definiciones reales: *Tratado de la reforma*, 95-97. Las definiciones nominales son las que se valen ya sea de abstractos (tipo y diferencia específica: el hombre es un animal racional), ya sea de propios (Dios, ser infinitamente perfecto), ya sea de una propiedad (el círculo, lugar de los puntos equidistantes de un mismo punto). Abstraen, pues, una determinación todavía extrínseca. Por el contrario, las definiciones reales son genéticas: enuncian la causa de la cosa o los elementos genéticos. Spinoza desarrolla un ejemplo

particularmente sorprendente *(Ética,* III): la definición nominal del deseo («apetito con conciencia de sí mismo») se vuelve real si se le añade «la causa de esta conciencia» (esto es, las afecciones). Este carácter causal o genético de la definición real vale no sólo para las cosas producidas (el círculo, movimiento de una línea uno de cuyos extremos permanece fijo), sino para Dios mismo (Dios, ser constituido por infinitos atributos). En efecto, una definición genética de Dios puede ser justa en cuanto que Dios es causa de sí mismo, en el pleno sentido de la palabra causa, y sus atributos son verdaderas causas formales.

Por lo tanto, puede darse *a priori* una definición real. Pero hay también definiciones reales *a posteriori:* son las que definen una cosa existente, un animal o el hombre, gracias a lo que puede su cuerpo (potencia, poder de afección). Sólo por la experiencia puede llegar a saberse, aunque la potencia sea la esencia misma en cuanto que experimenta afecciones. En fin, pueden concebirse definiciones reales incluso para determinados seres de razón. Ya que una figura geométrica es desde luego un abstracto, en este sentido simple definición nominal, pero también es la idea abstracta de una «noción común» que puede captarse por su causa y en una definición real (como en las dos definiciones precedentes del círculo, nominal y real).

La demostración es la consecuencia necesaria de la definición: consiste en deducir al menos una propiedad de la cosa definida. Pero mientras se trate de definiciones nominales, no puede deducirse más que una sola propiedad de cada una de ellas; para demostrar otras distintas tienen que intervenir otros objetos y puntos de vista distintos, y relacionar la cosa definida con las cosas exteriores (cartas LXXXII y LXXXIII). En este sentido, la demostración sigue siendo un movimiento exterior a la cosa. Pero cuando se trata de una definición real, la demostración puede deducir todas las propiedades de la cosa, pasando al mismo tiempo a ser una percepción, es decir, captando el movimiento interior a la cosa. La demostración se encadena

entonces con la definición independientemente de todo punto de vista exterior. Es la cosa la que «se explica» en el entendimiento, y no ya el entendimiento el que explica a la cosa.

DERECHO: Cf. Potencia, Sociedad.

DESEO: Cf. Conciencia, Potencia.

DETERMINACIÓN: Cf. Negación.

DURACIÓN: Continuación de la existencia a partir de un comienzo. La duración pertenece al modo existente. Implica un comienzo, pero no un fin. En efecto, cuando el modo adviene a la existencia por la acción de una causa eficiente, no queda ya simplemente comprendido en el atributo, sino que dura *(Ética,* II, 8), o más bien tiende a durar, o sea a perseverar en la existencia. Y es su esencia misma la que queda entonces determinada como tendencia a perseverar (III, 7). Ahora bien, ni la esencia de la cosa ni la causa eficiente que establece la existencia pueden asignar un término a la duración (II, explicación de la def. 5). Por esta razón, la duración es por sí misma «continuidad indefinida de la existencia». El fin de una duración, es decir, la muerte, proviene del encuentro del modo existente con otro modo distinto que descompone su relación (III, 8; IV, 39). Por eso, la muerte y el nacimiento no guardan en absoluto una simetría. Mientras el modo existe, la duración se compone de transiciones vividas que definen los afectos, de constantes pasos a perfecciones más o menos grandes, de variaciones continuas de la potencia de acción del modo existente. La duración se opone a la eternidad porque la eternidad no tiene comienzo y pertenece a lo que

posee una plena e invariable potencia de acción: la eternidad no es ni una duración indefinida ni algo que empiece después de la duración, sino que coexiste con la duración como coexisten dos partes de nosotros mismos de naturaleza distinta, la que envuelve la existencia del cuerpo y la que expresa su esencia (V, 20, esc. sq.).

EMINENCIA: Si el triángulo hablase, diría de Dios que es *eminentemente* triangular (carta LVI, a Boxel). Spinoza reprocha a la noción de eminencia que pretenda preservar la especificidad de Dios definiéndola mediante caracteres antropológicos o incluso antropomórficos. Prestamos a Dios rasgos tomados de la conciencia humana (rasgos que ni tan siquiera son adecuados al hombre tal como es), y, para velar por la esencia de Dios, nos limitamos a elevarlos al infinito o a decir que Dios los posee en una forma infinitamente perfecta que no comprendemos. Así, atribuimos a Dios una justicia y una caridad infinitas; un entendimiento legislador y una voluntad creadora infinitos; o incluso voz, manos y pies infinitos. A este respecto, Spinoza no diferencia en absoluto la equivocidad de la analogía, a las que denuncia con el mismo vigor; poco importa que Dios posea estos caracteres de modo *diferente* o en un sentido *proporcional* al nuestro, puesto que, en los dos casos, se desatiende la univocidad de los atributos.

Ahora bien, esta univocidad es la piedra angular de todo el spinozismo; precisamente porque los atributos existen de la misma forma en Dios, del que constituyen la esencia, y en los modos que los envuelven en su esencia, no hay nada común a la esencia de Dios y a la esencia de los modos y, sin embargo, hay formas absolutamente idénticas, nociones absolutamente comunes a Dios y a los modos. La univocidad de los atributos es el único medio de distinguir radicalmente la esencia y la existencia de la substancia de las de los modos sin dañar la unidad absoluta del Ser. La eminencia y, con ella, la equivocidad y la analogía

caen en la doble sinrazón de imaginar algo común a Dios y a las criaturas allí donde no lo hay (confusión de esencia) y de negar las formas comunes allí donde existen (ilusión de formas trascendentes); a la vez rompen el ser y confunden las esencias. El lenguaje de la eminencia es antropomórfico porque confunde la esencia del modo con la de la substancia; extrínseco, porque se modela conforme a la conciencia y confunde las esencias con los propios; imaginario, porque es un lenguaje de signos equívocos y no de expresiones unívocas.

ENCUENTRO (OCCURSUS): Cf. Afecciones, Bueno, Naturaleza, Necesario. Potencia.

ENTENDIMIENTO (ENTENDIMIENTO INFINITO, IDEA DE DIOS): El entendimiento, aun infinito, sólo es un modo del atributo pensamiento *(Ética,* I, 31). En este sentido, y como la voluntad, no constituye la esencia de Dios. Los que incluyen el entendimiento y la voluntad en la esencia de Dios le conciben conforme a predicados antropológicos o incluso antropomórficos; desde ese momento, sólo pueden preservar la distinción de las esencias alegando un entendimiento divino que sobrepasa al nuestro, que en relación al nuestro posee un estatuto de eminencia y una simple relación de analogía. Se cae de este modo en todas las confusiones de un lenguaje equívoco (como la palabra *can,* que designa a la vez una constelación celeste y el animal ladrador, I, 17, esc.).

La *Ética* lleva a cabo la doble crítica de un entendimiento divino que sería el de un legislador, que contendría modelos o posibles modelos conforme a los que Dios regulara la creación, y de una voluntad divina propia de un príncipe o de un tirano, que crearía *ex nihilo* (I, 17, esc.; 33, esc. 2). Son los dos grandes contrasentidos que desnaturalizan tanto la noción de necesidad como la de libertad.

El verdadero estatuto del entendimiento infinito se contiene en las tres proposiciones siguientes: 1.° Dios produce al igual que *se* comprende; 2.° Dios comprende todo lo que produce; 3.° Dios produce la forma en la que se comprende y comprende a todas las cosas. Estas tres proposiciones demuestran, cada una a su manera, que lo posible no existe, que todo lo posible es necesario (Dios no concibe posibles en su entendimiento, sino que 1.° comprende la necesidad de su propia naturaleza o de su propia esencia; 2.° comprende necesariamente todo lo que se sigue de su esencia; 3.° produce necesariamente esta comprensión de sí mismo y de las cosas). Sigue en pie que la necesidad invocada por estas tres proposiciones no es la misma y que el estatuto del entendimiento parece variar.

Conforme a la primera, Dios produce como se comprende, al igual que como existe *(Ética,* II, 3, esc.). La necesidad de comprenderse parece para Dios no sólo fundada en la de existir, sino igual a ella. Por eso la idea de Dios comprende la substancia y los atributos, y produce la infinidad de las ideas al igual que la substancia produce la infinidad de las cosas en los atributos (II, 4). Y a la idea de Dios corresponde una potencia de pensar igual a la de existir y obrar (II, 7). ¿Cómo conciliar estos caracteres con el ser únicamente modal del entendimiento infinito, que sólo es un producto, como afirma la tercera proposición? Ocurre que la potencia de la idea de Dios debe entenderse *objetivamente:* «Todo lo que formalmente se desprende de la infinita naturaleza de Dios se deduce objetivamente en Dios de la idea de Dios, en el mismo orden y con la misma conexión» *(ídem,* II, 7, cor.). Así pues, es en cuanto que representa los atributos y los modos como la idea de Dios tiene una potencia igual a lo que representa. Pero esta no potencia «objetiva» sería todavía virtual y no de hecho, contrariamente a todas las exigencias del spinozismo, si la idea de Dios, y todas las ideas que se siguen de ella, no quedasen ellas mismas *formadas,* es decir, si no poseyesen un ser formal propio. Ahora bien, este ser formal de la idea

sólo puede ser un modo del atributo pensamiento. Y es precisamente así como se distinguen terminológicamente la idea de Dios y el entendimiento infinito: la idea de Dios es la idea en su ser objetivo, y el entendimiento infinito, la misma idea tomada en su ser formal. Los dos aspectos son inseparables; sólo podría disociarse el primer aspecto del segundo haciendo de la potencia de comprensión una potencia sin acto.

Por una parte, es este complejo estatuto de la idea de Dios-entendimiento infinito lo que explica el hecho de que la idea de Dios posee tanta unidad como Dios mismo o la substancia, pero es capaz de transmitir esta unidad a los modos mismos; de ahí el papel preponderante de II, 4. Por otra parte, este complejo estatuto da cuenta de los privilegios del atributo pensamiento, como veremos en las relaciones del espíritu con el cuerpo.

Por otra parte, en fin, nuestro entendimiento se explica como parte integrante del entendimiento divino (II, 11, cor.; 43, esc.). En efecto, que el entendimiento infinito sea un modo explica la adecuación de nuestro entendimiento al entendimiento infinito. Sin duda no conocemos todo de Dios; sólo conocemos los atributos envueltos en lo que somos nosotros mismos. Pero todo lo que de él conocemos es absolutamente adecuado, y una idea adecuada está en nosotros tal como es en Dios. La idea que tenemos de Dios mismo es, pues, en lo que se refiere a lo que de él conocemos, la idea que Dios tiene de sí mismo (V, 36). El carácter absolutamente adecuado de nuestro conocimiento no se funda, por lo tanto, simplemente de modo negativo sobre la «desvalorización» del entendimiento infinito, reducido al estado de modo; el fundamento positivo reside en la univocidad de los atributos, que tienen una sola e igual forma en la substancia de la que constituyen la esencia y en los modos que los implican, de manera que nuestro entendimiento y el entendimiento infinito pueden ser modos, que no por ello dejan de comprender objetivamente los atributos correspondientes, tales como son for-

malmente. Por esta razón, la idea de Dios desempeña en el conocimiento adecuado un papel fundamental, tomándola ante todo según un uso que de ella hacemos, vinculado a las nociones comunes (segundo tipo de conocimiento), luego según su propio ser en cuanto que participamos de él (tercer tipo).

ERROR: Cf. Idea.

ESENCIA: «Constituye necesariamente la esencia de una cosa... aquello sin lo cual no puede la cosa ni ser, ni ser concebida *y, viceversa, aquello que sin la cosa no puede ni ser, ni ser concebido*» *(Ética,* II, 10, esc.). Toda esencia es, pues, esencia de algo con que guarda relación de reciprocidad. Esta regla de reciprocidad, añadida a la definición tradicional de la esencia, tiene tres consecuencias:

1.° Que son escasas las substancias de igual atributo (pues el atributo, concebido al mismo tiempo que una de estas substancias, podría concebirse sin las otras).

2.° Que hay una distinción radical de esencia entre la substancia y los modos (pues, si los modos no pueden ni ser, ni ser concebidos sin la substancia, inversamente la substancia puede muy bien serlo sin los modos; así pues, la univocidad de los atributos, que se consideran bajo la misma forma de la substancia y de los modos, no implica confusión alguna de esencia, puesto que los atributos constituyen la esencia de la substancia, pero no la de los modos, que sólo los engloban; aún más, la univocidad de los atributos es, para Spinoza, el único medio de salvaguardar esta distinción de esencia).

3.° Que los modos que no existen no constituyen posibles en el entendimiento de Dios (pues las ideas de modos que no existen están comprendidas en la idea de Dios, de la misma manera en que las esencias de estos modos están contenidas en los atributos de Dios [II, 8]; ahora bien, sien-

do cualquier esencia esencia de algo, los mismos modos que no existen serán seres reales y actuales, cuya idea vendrá por ello necesariamente dada en el entendimiento infinito).

Si la esencia de la substancia engloba la existencia, es en virtud de ser causa de sí misma. Esta demostración se realiza primero para cada substancia calificada por un atributo (I, 7), después para la substancia constituida por una infinidad de atributos (I, 11), según la esencia se refiera al atributo que la expresa o a la substancia que se expresa en todos los atributos. Los atributos no expresan, por lo tanto, la esencia sin expresar la existencia que ésta engloba necesariamente (I, 20). Los atributos son otras tantas fuerzas para existir y obrar, al mismo tiempo que la esencia es potencia absolutamente infinita de existencia y acción.

Pero ¿en qué consisten las esencias de modos que no engloban la existencia y que están contenidas en los atributos? Cada esencia es una parte de la potencia de Dios en cuanto que ésta se explica por la esencia del modo (IV, 4, dem.). Desde el *Breve tratado,* Spinoza siempre concibió las esencias de modos como singulares. Por eso, los textos del *Breve tratado,* que parecen negar la distinción de las esencias (II, cap. 20 n. 3; ap. II, 1), sólo niegan realmente su distinción extrínseca, que implicaría la existencia en la duración y la posesión de partes extensivas. Las esencias de modos son simples y eternas. Pero no por ello dejan de gozar, con respecto al atributo y entre sí, de otro tipo de distinción puramente intrínseca. Las esencias no son ni posibilidades lógicas ni estructuras geométricas; son partes de potencia, es decir, grados físicos de intensidad. Aunque no tienen partes ellas mismas, son partes, partes de potencia, a la manera de las cualidades intensivas que no están compuestas por cantidades más pequeñas. Todas convienen ilimitadamente las unas a las otras porque todas están comprendidas en la producción de cada una en particular, pero cada una corresponde a un determinado grado de potencia distinto a todos los demás.

ESPECIES Y GÉNEROS: Cf. Abstracciones.

ESPÍRITU Y CUERPO (PARALELISMO): La palabra «alma» no se emplea en la *Ética,* salvo en raras ocasiones polémicas. Spinoza la sustituye por la palabra *mens,* «espíritu». Ocurre que «alma», demasiado cargada de prejuicios teológicos, no da cuenta: 1.° de la verdadera naturaleza del espíritu, que consiste en ser una idea, y la idea de algo; 2.° de la verdadera relación con el cuerpo, que es precisamente el objeto de esta idea; 3.° de la eternidad legítima en su diferencia de naturaleza con la pseudoinmortalidad; 4.° de la composición plural del espíritu, en cuanto idea compuesta que posee tantas partes como facultades.

El cuerpo es un modo de la extensión; el espíritu, un modo del pensamiento. Como el individuo posee una esencia, su espíritu está ante todo constituido por lo que es primero en los modos del pensamiento, es decir, por una idea *(Ética,* II, ax. 3 y prop. 11). El espíritu es, pues, la idea *del* cuerpo correspondiente. No es que la idea se defina por su poder representativo, sino que la idea que somos es al pensamiento y a las demás cosas lo que el cuerpo que somos es a la extensión y a los demás cuerpos. Hay un automatismo del pensamiento *(Tratado de la reforma,* 85), tanto como un mecanismo del cuerpo que puede extrañarnos *(Ética,* III, 2, esc.). Todo es cuerpo y espíritu a la vez, cosa e idea; en este sentido, todos los individuos son *animata* (II, 13, esc.). El poder representativo de la idea proviene así de esta correspondencia.

Lo mismo vale para las ideas que tenemos, y no sólo para la idea que somos. Pues no tenemos la idea que somos, por lo menos inmediatamente; está en Dios en cuanto que es afectado por una infinidad de ideas distintas (II, 11, cor.). Lo que tenemos es la idea de lo que le *sucede* a nuestro cuerpo, la idea de las afecciones de nuestro

cuerpo, y sólo por tales ideas conocemos inmediatamente nuestro cuerpo, y los demás, nuestro espíritu y los otros espíritus (II, 12-31). Se da, pues, una correspondencia entre las afecciones del cuerpo y las ideas en el espíritu, correspondencia por la que éstas representan a aquéllas.

¿De dónde procede este sistema de correspondencia? Lo que queda excluido es toda acción real entre el cuerpo y el espíritu, puesto que dependen de dos atributos diferentes y cada atributo se concibe por sí mismo (III, 2, dem.; V, pref.). El espíritu y el cuerpo, lo que le sucede al uno y lo que le sucede al otro respectivamente, son, por lo tanto, autónomos. No por ello deja de darse una correspondencia entre ambos, porque Dios, como substancia única que posee todos los atributos, nada produce sin producirlo en cada atributo según un único e igual orden (II, 7, esc.). Por lo tanto, hay un único e igual orden en el pensamiento y en la extensión, un único e igual orden de cuerpos y espíritus. Pero no es esta correspondencia sin causalidad real, ni siquiera esta identidad de orden, las que definen la originalidad de la doctrina de Spinoza. Doctrinas semejantes, en efecto, son corrientes entre los cartesianos; puede negarse la causalidad real entre el espíritu y el cuerpo sin dejar de mantener una causalidad ideal o una causalidad ocasional; puede afirmarse entre los dos una correspondencia ideal según la cual, como quiere la tradición, una pasión del alma corresponda a una acción del cuerpo e inversamente; puede afirmarse una identidad de orden entre ambos sin que los dos posean, empero, igual «dignidad» o perfección; por ejemplo, Leibniz inventa la palabra «paralelismo» para designar su propio sistema sin causalidad real, en el que las series del cuerpo y las series del alma se conciben más bien conforme a los modelos de la asíntota y la proyección. ¿Cuál es la causa entonces de la originalidad de la doctrina spinozista, cuál es la causa de que la palabra «paralelismo», que no es de Spinoza, sin embargo le convenga estrictamente?

Ocurre que no hay solamente identidad «de orden» en-

tre los cuerpos y los espíritus, los fenómenos del cuerpo y los fenómenos del espíritu *(isomorfía).* Hay además identidad de «conexión» entre las dos series *(isonomía o equivalencia),* es decir, igual dignidad, igualdad de principio entre la extensión y el pensamiento, y lo que ocurre en el uno y en el otro; en virtud de la crítica spinozista de toda eminencia, de toda trascendencia y equivocidad, ningún atributo es superior a otro, ninguno está reservado al creador, ninguno se remite a las criaturas y a su imperfección. Por tanto, no sólo la serie del cuerpo y la serie del espíritu presentan el mismo orden, sino también el mismo encadenamiento conforme a iguales principios. Hay, en fin, identidad de ser *(isología),* la misma cosa, la misma modificación produciéndose en el atributo pensamiento según el modo de un espíritu, y en el atributo extensión según el modo de un cuerpo. La consecuencia práctica es inmediata: contrariamente a la moral tradicional, todo lo que es acción en el cuerpo es acción en el alma, todo lo que es pasión en el alma es también pasión en el cuerpo (III, 2, esc.: «El orden de las acciones y de las pasiones de nuestro cuerpo va, por naturaleza, a la par del orden de las acciones y pasiones del espíritu»).

Subrayaremos que el paralelismo del espíritu y del cuerpo es el primer caso de un *paralelismo epistemológico,* en general, entre la idea y su objeto. Por esta razón, invoca Spinoza el axioma conforme al cual el conocimiento del efecto engloba el conocimiento de la causa, al igual que el efecto mismo engloba la causa (I, ax. 4; II, 7, dem.). Más precisamente, se demuestra que a toda idea corresponde algo determinado (puesto que nada podría conocerse sin una causa que la haga ser) y que a cualquier cosa corresponde una idea (puesto que Dios forma una idea de su esencia y de todo lo que de ella se desprende). Pero este paralelismo entre una idea y su objeto implica únicamente la correspondencia, la equivalencia y la identidad entre un modo del pensamiento y otro modo tomado en un único atributo bien determinado (en nuestro caso, la exten-

sión como único atributo que conozcamos; de este modo, el espíritu es la idea del cuerpo, y de nada más). Ahora bien, el resultado de la demostracién del paralelismo pasa a ser, por el contrario, un *paralelismo ontológico* (II, 7, esc.): entre modos en todos los atributos, modos que sólo difieren por el atributo. Conforme al primer paralelismo, una idea en el pensamiento y su objeto en un atributo distinto forman un mismo «individuo» (II, 21, esc.); conforme al segundo, modos en todos los atributos forman una misma modificación. Tschirnhaus (carta LXVI) señaló con precisión la diferencia entre ambos: mientras que un único modo en cada atributo expresa la modificación substancial, existen en el pensamiento muchos modos o ideas de las que una expresa el modo correspondiente al atributo A, otra el modo correspondiente al atributo B... «¿Por qué el espíritu que representa una modificación determinada, la cual se expresa al mismo tiempo no sólo en la extensión, sino en una infinidad de atributos distintos, no percibe más que la expresión gracias a la extensión que es el cuerpo humano, e ignora todas las demás expresiones gracias a los demás atributos?»

Esta *multiplicación* de las ideas es un privilegio en *extensión.* Pero no es el único privilegio del atributo pensamiento. Un segundo privilegio, en *repetición,* consiste en la *duplicación* de la idea que constituye la conciencia; la misma idea que representa un objeto tiene un ser formal en el atributo pensamiento, que es por tanto objeto de otra idea distinta que la representa, ilimitadamente. Finalmente, un tercer privilegio, en *comprensión,* consiste en la potencia por la que la idea representa la substancia misma y sus atributos, aunque no sea sino un modo de esta substancia conforme al atributo pensamiento.

Estos privilegios del atributo pensamiento se fundan en el complejo estatuto de la idea de Dios o del entendimiento infinito. En efecto, la idea de Dios comprende objetivamente la substancia y los atributos, pero tiene que formarse como un modo en el atributo pensamiento. A partir

de aquí, tienen que formarse tantas ideas cuantos atributos formalmente distintos haya. Y cada idea, en su ser formal propio, tiene que ser a su vez objetivamente comprendida por otra idea distinta. Pero estos privilegios no rompen en absoluto el paralelismo, son parte integrante de él. Pues el paralelismo ontológico (una modificación para todos los modos que difieren por el atributo) se funda en la igualdad de todos los atributos entre sí, como formas de esencia y fuerzas de existencia (comprendido en ellas el pensamiento). El paralelismo epistemológico se funda en una igualdad completamente distinta, la que se establece entre dos potencias, la potencia formal de existencia (condicionada por todos los atributos) y la potencia objetiva de pensamiento (condicionada por el único atributo pensamiento). Y el paso del paralelismo epistemológico al paralelismo ontológico se funda también en la idea de Dios, porque sólo ella autoriza el traspaso de unidad de la substancia a los modos (II, 4). Por tanto, ésta será la fórmula final del paralelismo: una misma *modificación* se expresa por un modo en cada atributo, cada modo formando un *individuo* con la idea que lo representa en el atributo pensamiento.

No deben confundirse los privilegios reales del atributo pensamiento en el paralelismo con las rupturas aparentes. Éstas son de dos tipos: 1.° en el caso del modo existente, la forma en que se toma el cuerpo como modelo director para el estudio del espíritu (II, 13, esc.; III, 2, esc.); 2.° en el caso de la esencia de modo, la forma en que el espíritu se toma como modelo exclusivo, hasta el punto de poder decirse «sin relación al cuerpo» (V, 20, esc.). Se observará ante todo que, siendo el espíritu una idea muy compuesta (II, 15), estas rupturas no conciernen a las mismas partes; el modelo del cuerpo es válido para el espíritu como idea que engloba el cuerpo existente y, por tanto, para las partes perecederas del espíritu a las que se agrupa bajo el nombre de imaginación (V, 20, esc., 21, 39, 40), esto es, para las ideas de afecciones que tenemos. El modelo del espíritu puro es válido, por el contrario, para el

espíritu como idea que expresa la esencia del cuerpo, y por tanto para la parte eterna del espíritu llamada entendimiento, esto es, para la idea que somos, tomada en su relación interna con la idea de Dios y las ideas de las demás cosas. Comprendidas de este modo, las rupturas sólo son aparentes. Pues, en el primer caso, no se trata en absoluto de conceder un privilegio al cuerpo sobre el espíritu; se trata de adquirir un conocimiento de las potencias del cuerpo para descubrir paralelamente las potencias del espíritu que escapan a la conciencia. En lugar de conformarse con alegar la conciencia para deducir apresuradamente el pretendido poder del «alma» sobre el cuerpo, se procederá a una comparación de potencias que nos descubrirá en el cuerpo más de lo que conocemos y, por tanto, en el espíritu más de lo que somos conscientes (II, 13, esc.). En el segundo caso, tampoco se trata de conceder un privilegio al espíritu sobre el cuerpo; hay una esencia singular de este cuerpo al igual que la hay de aquel espíritu (V, 22). Cierto es que esta esencia sólo aparece en cuanto expresada por la idea que constituye la esencia del espíritu (idea que somos). Pero no hay en esto idealismo alguno; Spinoza sólo quiere hacer patente, conforme al axioma del paralelismo epistemológico, que las esencias de modos tienen una causa por la que han de concebirse; hay, pues, una idea que expresa la esencia del cuerpo y nos la hace concebir por su causa (V, 22 y 30).

ETERNIDAD: Carácter de la existencia en cuanto englobada por la esencia *(Ética,* I, def. 8). Por lo tanto la existencia es «verdad eterna» por lo mismo que es eterna la esencia misma, y sólo se distingue de ella por una distinción de razón. La eternidad se opone así a la duración, incluso indefinida, que califica la existencia del modo en cuanto que ésta no queda englobada por la esencia.

No por ello deja la esencia del modo de gozar de cierta forma de eternidad, *species aeternitatis.* Pues la esencia de

un modo tiene una existencia necesaria que le es propia, aunque no exista por sí misma, sino en virtud de Dios como causa. Por lo tanto, no sólo es eterno el modo infinito inmediato, sino también cada esencia singular, que es una parte de él que conviene a todas las demás ilimitadamente. En cuanto al modo infinito mediato, que regula las existencias en la duración, también es eterno, en la medida en que el conjunto de reglas de composición y descomposición constituye un sistema de verdades eternas, y cada una de las relaciones que corresponden a estas reglas es una verdad eterna. Por esta razón, afirma Spinoza que el espíritu es eterno en cuanto que concibe la esencia singular del cuerpo conforme a una forma de eternidad, pero también en cuanto que concibe las cosas existentes mediante nociones comunes, es decir, conforme a las relaciones eternas que determinan su composición y descomposición en la existencia (V, 29, dem.: *et praeter haec duo nihil aliud ad mentis essentiam pertinet).*

La diferencia de naturaleza entre la existencia eterna y la existencia duradera (aun indefinidamente) no por ello deja de subsistir. Pues la duración se expresa tan sólo en cuanto que los modos existentes realizan las relaciones conforme a las cuales nacen, mueren, se componen y se descomponen. Pero estas relaciones mismas, y con mayor razón las esencias de modos, son eternas y no duraderas. Por esta razón, la eternidad de una esencia singular no es objeto de memoria ni de presentimiento ni de revelación; es estrictamente objeto de una experiencia actual (V, 23, esc.). Corresponde a la existencia actual de una parte del alma, su parte intensiva que constituye la esencia singular y su relación característica, mientras que la duración afecta al alma en las partes extensivas que le pertenecen temporalmente conforme a esta misma relación característica (cf. la distinción entre los dos tipos de partes, V, 38, 39, 40).

En la expresión *species aeternitatis, species* remite siempre a un concepto o a un conocimiento. Siempre es una idea lo que expresa la esencia de un cuerpo, o la verdad de las

cosas, *subspecie aeternitatis*. No es que las esencias o las verdades no sean en sí mismas eternas, sino que, siéndolo por su causa y no por sí mismas, poseen la eternidad que deriva de la causa por la que necesariamente han de concebirse. *Species* significa por lo tanto indisolublemente forma e idea, forma y concepción.

EXISTENCIA: En virtud de la causa de sí, la existencia de la substancia está englobada en la esencia, de modo que la esencia es potencia absolutamente infinita de existir. Entre la esencia y la existencia tan sólo hay, pues, una distinción de razón, en la medida en que se distingue la cosa afirmada de su afirmación misma.

Pero las esencias de modos no engloban la existencia, y el modo existente finito remite a otro modo existente finito que lo determina *(Ética,* I, 24 y 28). Con esto no se afirma que, en este caso, la existencia se distingue realmente de la esencia; sólo se puede distinguir modalmente. Existir, para el modo finito, es: 1.° tener causas exteriores que sean ellas mismas existentes; 2.° poseer actualmente una infinidad de partes extensivas, exteriormente provocadas por las causas que deben entrar en la relación precisa de movimiento y reposo que caracteriza a este modo; 3.° durar, y tender a perseverar, o sea mantener estas partes en la relación característica, mientras causas exteriores distintas no provoquen su entrada en relaciones distintas (muerte, IV, 39). La existencia del modo es, pues, su esencia misma, en cuanto que ya no está sólo contenida en el atributo, sino que dura y posee una infinidad de partes extensivas, *posición modal extrínseca* (II, 8, cor. y esc.). No es sólo el cuerpo el que posee estas partes extensivas, también las tiene el espíritu, que es un compuesto de ideas (II, 15).

Pero la esencia de modo tiene asimismo una existencia que le es propia, en cuanto que esencia, independientemente de la existencia del modo correspondiente. Es en este sentido, incluso, en el que el modo existente no es una

simple posibilidad lógica, sino una parte intensiva o un grado dotado de realidad física. Con mayor razón, esta distinción de la esencia y de *su propia* existencia no es real, sino tan sólo modal; significa que la esencia existe necesariamente, pero que no existe de por sí, que existe necesariamente en virtud de su causa (Dios) y, en cuanto contenida en el atributo, *posición modal intrínseca* (I, 24, cor. y 25 dem.; V, 22, dem.).

EXPLICAR-IMPLICAR: Explicar es un término «fuerte» en Spinoza. No significa una operación del entendimiento extrínseco a la cosa, sino una operación de la cosa intrínseca al entendimiento. Hasta a las demostraciones se las llama «ojos del espíritu», o sea perciben un movimiento que está en la cosa. La explicación es siempre una autoexplicación, un desarrollo, un despliegue, un dinamismo: la cosa se *explica.* La substancia se explica en los atributos, los atributos explican la substancia, y se explican a su vez en los modos, los modos explican los atributos. Y la implicación no es en absoluto lo opuesto a la explicación; lo que explica por ello mismo implica, lo que desenvuelve envuelve. Todo en la Naturaleza se compone de la coexistencia de estos dos movimientos, la Naturaleza es el orden común de las explicaciones y de las implicaciones.

Hay un solo caso en el que explicar e implicar están disociados. Es el caso de la idea inadecuada; ésta implica nuestra potencia de comprensión, pero no se explica por ella; engloba la naturaleza de una cosa exterior, pero no la explica *(Ética,* II, 18, esc.). Pues la idea inadecuada concierne siempre una mezcla de cosas y sólo retiene el efecto de un cuerpo sobre otro distinto; le falta una «comprensión» que se referiría a las causas.

En efecto, comprender es la razón interna que da cuenta de los dos movimientos, explicar e implicar. La substancia comprende (comporta) todos los atributos, y los atributos comprenden (contienen) todos los modos. Es en la

comprensión en la que se funda la identidad de la explicación y la implicación. Spinoza recupera así toda una tradición de la Edad Media y del Renacimiento, que definía a Dios por la *complicatio:* Dios complica toda cosa, a la vez que cada cosa complica e implica a Dios.

Sigue en pie que la comprensión, la explicación y la implicación designan también operaciones del entendimiento. Éste es su *sentido objetivo;* el entendimiento «comprende» los atributos y los modos (I, 30; II, 4), la idea adecuada comprende la naturaleza de la cosa. Pero, precisamente, el sentido objetivo se desprende del *sentido formal:* «Lo que está contenido objetivamente en el entendimiento ha de darse necesariamente en la naturaleza» (I, 30; II, 7, cor.). Comprender es siempre captar algo que existe necesariamente. Comprender, según Spinoza, se opone a concebir algo como posible; Dios no concibe posibles, *se* comprende necesariamente tal como existe, produce las cosas tal como se comprende y produce la forma conforme la cual se comprende y lo comprende todo (ideas). Es en este sentido en el que todas las cosas son explicaciones e implicaciones de Dios, a la vez formal y objetivamente.

FALSO: Cf. Idea.

FICCIONES: Cf. Abstracciones.

FINALIDAD: Cf. Conciencia.

IDEA: Modo del pensamiento, primero en relación a los otros modos de pensar, sin por ello dejar de distinguirse de ellos *(Ética,* II, ax. 3). El amor supone la idea, tan confusa como se quiera, de la cosa amada. Ocurre que la idea representa una cosa o un estado de cosas, mientras que el

sentimiento (afecto, *affectus)* engloba el paso a una mayor o menor perfección que corresponde a la variación de los estados. Hay, pues, a la vez primacía de la idea sobre el sentimiento y distinta naturaleza entre ambos.

La idea es representativa. Pero hemos de distinguir la idea que somos (el espíritu como idea del cuerpo) de las ideas que tenemos. La idea que somos está en Dios, Dios la posee adecuadamente, no simplemente en cuanto que él la constituye, sino en cuanto que es afectado por una infinidad de ideas distintas (ideas de las otras esencias que convienen a la nuestra, y de las otras existencias que son causas sin límite de la nuestra). Por lo tanto, nosotros no poseemos inmediatamente esta idea adecuada. Las únicas ideas que tenemos en las condiciones naturales de nuestra percepción son las ideas que representan *lo que le sucede* a nuestro cuerpo, el efecto de un cuerpo distinto sobre el nuestro, es decir, una mezcla de ambos cuerpos; estas ideas son necesariamente inadecuadas (II, 11, 12, 19, 24, 25, 26, 27...).

Ideas como éstas son imágenes. O, más bien, las imágenes son las afecciones corporales mismas *(affectio),* las huellas de un cuerpo exterior en el nuestro. Nuestras ideas son, pues, ideas de imágenes o de afecciones que representan un estado de cosas, o sea, mediante las cuales afirmamos la presencia del cuerpo exterior, mientras nuestro cuerpo siga marcado de este modo (II, 17): 1.° semejantes ideas son *signos;* no *se explican* por nuestra esencia o potencia, sino que *indican* nuestro estado actual, nuestra incapacidad para desembarazarnos de una huella; no *expresan* la esencia del cuerpo exterior, sino que *indican* la presencia de este cuerpo y su efecto sobre nosotros (II, 16). En cuanto que tiene estas ideas se dice que el espíritu *imagina* (II, 17); 2.° estas ideas se encadenan unas con otras siguiendo un orden que es ante todo el de la memoria o la costumbre; si el cuerpo ha sido afectado por dos cuerpos a la vez, la huella de uno de ellos hace que el espíritu se acuerde del otro (II, 18). Este orden de la memoria es tam-

bién el de los encuentros fortuitos y extrínsecos entre los cuerpos. Y cuanto menor es la constancia de los encuentros, más vacila la imaginación y más equívocos son los signos (II, 44). Por esta razón, en cuanto que nuestras afecciones mezclan cuerpos diversos y variables, la imaginación forma puras ficciones, como la del caballo alado, y, en cuanto que no retiene las diferencias entre cuerpos exteriormente semejantes, forma abstracciones, como las especies y los tipos (II, 40 y 49).

Muy otras son las ideas adecuadas. Éstas son ideas verdaderas, que están en nosotros igual que están en Dios. Son representativas no ya de estados de cosas y de lo que nos sucede, sino de lo que nosotros somos y de lo que son las cosas. Forman un conjunto sistemático de tres cúspides, idea de nosotros mismos, idea de Dios, idea de las demás cosas (tercer tipo de conocimiento): 1.° estas ideas adecuadas *se explican* por nuestra esencia o potencia, como potencia de conocimiento y comprensión (causa formal). *Expresan* una idea diferente como causa y la idea de Dios como determinando esta causa (causa material); 2.° no pueden, pues, separarse de un encadenamiento autónomo de ideas en el atributo pensamiento. Este encadenamiento o *concatenatio,* que une la forma y la materia, es un orden del entendimiento que conforma al espíritu como *autómata espiritual.*

Observaremos que, si la idea es representativa, su representatividad (ser objetivo) nada explica de su naturaleza; por el contrario, se sigue de los caracteres internos de la idea (II, def. 4). Cuando Spinoza dice «adecuado», se trata de algo muy diferente al claro-distinto cartesiano, aunque siga empleando estas palabras. No se busca la forma de la idea por el lado de una conciencia psicológica, sino por el de una potencia lógica que supera la conciencia; no se busca la materia de la idea en un contenido representativo, sino en un contenido expresivo, una materia epistemológica mediante la cual la idea remite a otras ideas distintas y a la idea de Dios; por fin, potencia lógica y con-

tenido epistemológico, explicación y expresión, causa formal y causa material de la idea, se reúnen en la autonomía del atributo pensamiento y el automatismo del espíritu pensante. La idea adecuada sólo representa con verdad algo determinado, sólo representa el orden y la conexión de las cosas, porque desarrolla en el atributo pensamiento el orden autónomo de su forma y las conexiones automáticas de su materia.

Bien claro queda, a partir de aquí, qué le falta a la idea inadecuada o a la imaginación. La idea inadecuada es como una consecuencia sin premisas (II, 28, dem.). Está separada, privada de sus dos premisas, formal y material, puesto que no se explica formalmente por nuestra potencia de comprensión ni expresa materialmente su propia causa, y se atiene por ello a un orden de encuentros fortuitos en lugar de alcanzar la concatenación de las ideas. En este sentido, lo falso no tiene forma y no consiste en nada positivo (II, 33). Empero, algo hay que es positivo en la idea inadecuada; cuando veo el sol a doscientos pies, esta percepción, esta afección, representa precisamente el efecto del sol en mí, aunque permanezca separada de las causas que la explican (II, 35; IV, 1). Lo que es positivo en la idea inadecuada ha de definirse así: ocurre que *engloba* el grado más bajo de nuestra potencia de comprensión sin *explicarse* por ella, e *indica* su propia causa sin *expresarla* (II, 17, esc.). «El espíritu no yerra porque imagine, sino solamente en cuanto que se lo considera privado de la idea que excluye la existencia de las cosas que imagina presentes. Pues si el espíritu, al imaginar presentes las cosas que no existen, supiera al mismo tiempo que realmente no existen, tendría a esta potencia de imaginar por una virtud de su naturaleza y no por un vicio» (II, 17, esc.).

Todo el problema se resume así: ¿como conseguimos tener, formar ideas adecuadas cuando nuestra condición natural nos condena a poseer solamente ideas inadecuadas? Hemos definido la idea adecuada sin tener la menor idea de la manera en que podemos alcanzarla. Se responderá a

esto mediante la producción de *nociones comunes,* e incluso así Spinoza empieza definiendo lo que es la noción común (libro II) antes de mostrar cómo podemos producirlas (libro V). Consideraremos el problema más adelante. Pero de una idea, adecuada o inadecuada, siempre se desprenden sentimientos-afectos *(affectus)* que proceden de ella como de su causa, aunque sean de una naturaleza distinta. Inadecuado y adecuado califican, pues, ante todo una idea, pero también califican una causa (III, def. 1). Puesto que la idea adecuada se explica por nuestra potencia de comprensión, no tenemos una idea adecuada sin que nosotros mismos seamos la causa adecuada de los sentimientos que se desprenden de ella, que, desde ese momento, son activos (III, def. 2). Por el contrario, mientras tenemos ideas inadecuadas, somos causa inadecuada de nuestros sentimientos, que entonces son pasiones (III, 1 y 3).

IMAGEN, IMAGINACIÓN: Cf. Afecciones, Idea, Nociones comunes.

INDIVIDUO: Este término designa a veces la unidad de una idea en el atributo pensamiento y de su objeto en un atributo determinado *(Ética,* II, 21, esc.). Pero más generalmente designa la compleja organización del modo existente en un atributo cualquiera.

En efecto: 1.° el modo posee una esencia singular que es un grado de potencia o parte intensiva, *pars aeterna* (V, 40), siendo cada esencia absolutamente simple y conviniendo a todas las demás; 2.° esta esencia se expresa en una relación característica, que es a su vez una verdad eterna referida a la existencia (por ejemplo, una determinada relación de movimiento y de reposo en la extensión); 3.° el modo pasa a la existencia cuando su relación subsume actualmente una infinidad de partes extensivas. El proceso de un determinismo externo determina que estas partes entren

en la relación característica o la realicen. El modo deja de existir cuando condiciones externas provocan el que sus partes entren en otra relación distinta que no pueda componerse con la primera. La duración se dice entonces no de las relaciones mismas, sino de la pertenencia de partes actuales conforme a tal o cual relación. Y los grados de potencia, que convienen todos entre sí en cuanto que constituyen las esencias de modos, entran necesariamente en lucha en la existencia, en la medida en que las partes extensivas que son propias de uno, según cierta relación determinada, pueden ser sometidas por otro distinto en una nueva relación (IV, ax. y V, 37, esc.).

Así pues, un individuo se compone siempre de una infinidad de partes extensivas en cuanto que pertenecen a una esencia singular de modo, según una relación característica (II, después de 13). Estas partes *(corpora simplicissima)* no son de por sí individuos; no existe una esencia para cada una, se definen únicamente por su determinismo exterior y siempre proceden por infinidades; pero constituyen un individuo existente en la medida en que una infinidad de ellas entran en tal o cual relación que caracteriza tal o cual esencia de modo; constituyen la materia modal infinitamente variada de la existencia. Estos conjuntos infinitos son los que la carta a Meyer define como mayores o menores y como refiriéndose a algo limitado. En efecto, dados dos modos existentes, si uno posee un grado de existencia que es el doble del otro, tendrá, conforme a su relación, una infinidad de partes dos veces mayor que el otro conforme a la suya, e incluso podrá tratarle como una de sus partes. Sin duda, cuando dos modos se encuentran en la existencia puede ocurrir que uno de ellos destruya al otro o, por el contrario, lo ayude a conservarse, según que las relaciones características de ambos modos se descompongan o se compongan directamente. Pero en todo encuentro siempre hay *ciertas* relaciones como verdades eternas. De tal manera que, conforme a este orden, concebiremos la Naturaleza entera como un Individuo que com-

bina todas las relaciones y posee todos los conjuntos infinitos de partes extensivas a distintos grados.

Como proceso modal, la individuación siempre es, para Spinoza, cuantitativa. Pero se dan dos individuaciones muy diferentes: la de la esencia, definida por la singularidad de cada grado de potencia como *parte intensiva* simple, indivisible y eterna; la de la existencia, definida por el conjunto divisible de partes extensivas que realizan temporalmente la relación eterna de movimiento y de reposo en la que se expresa la esencia de modo. (Sobre estos dos tipos de «partes» en el alma, cf. V.)

INFINITO: La carta XII a Meyer distingue tres infinitos:

1.° Lo que es ilimitado por naturaleza (ya sea infinito en un género como cada atributo, ya sea absolutamente infinito como la substancia). Este infinito es una de las propiedades de un Ser que engloba la existencia necesaria, junto con la eternidad, la simplicidad, la indivisibilidad: «Si, en efecto, la naturaleza de este ser fuera limitada y concebida como tal, en el exterior de estos límites sería conocida como no existente» (carta XXXV).

2.° Lo que es ilimitado por su causa: se trata de los modos infinitos inmediatos, en los cuales los atributos se expresan absolutamente. Y sin duda estos modos son indivisibles; empero, poseen una infinidad actual de partes, todas convenientes e indisociables entre sí; así son las esencias de modos contenidas en el atributo (cada esencia es una parte intensiva o un grado). Por esta razón, si consideramos abstractamente una de estas esencias, separada de las demás y de la substancia que las produce, la captamos como limitada, exterior a las otras. Más aún, como la esencia no determina la existencia ni la duración del modo, captamos la duración como capaz de ser más o menos larga, la existencia como compuesta por más o menos partes; las aprehendemos abstractamente, como cantidades divisibles.

3.° Lo que no puede ser igual a número alguno, aun-

que sea más o menos grande y comporte un máximo y un mínimo (el ejemplo de la suma de desigualdades de distancia entre dos círculos no concéntricos, en la carta a Meyer). Este infinito remite ahora a los modos finitos existentes y a los modos infinitos mediatos que éstos componen conforme a determinadas relaciones. En efecto, cada esencia de modo como grado de potencia comporta un máximo y un mínimo, y, mientras el modo exista, una infinidad de partes extensivas *(corpora simplicissima)* le pertenecen conforme a la relación que corresponda a su esencia. Este infinito no se define por el número de sus partes, puesto que éstas proceden siempre por infinidades que superan cualquier número; y puede ser más o menos grande, puesto que a una esencia, cuyo grado de potencia es el doble del de otra distinta, corresponde una infinidad de partes extensivas dos veces mayor. Este infinito variable es el de los modos existentes, y el conjunto infinito de todos estos conjuntos, con todas las relaciones características, constituye el modo infinito mediato. Pero cuando concebimos la esencia de modo abstractamente, también concebimos la existencia abstractamente, midiéndola, contándola y haciéndola depender de un número de partes arbitrariamente determinadas (cf. 2.°).

No existe, pues, nada que sea indefinido, salvo abstractamente. Todo infinito es en acto, o actual.

INMANENCIA: Cf. Atributo, Causa, Eminencia, Naturaleza.

LEY: Cf. Signo, Sociedad.

LECTURA Y CULTURA SIN EGOÍSMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

LIBERTAD: Todo el esfuerzo de la *Ética* está destinado a romper el vínculo tradicional entre lo libre y la voluntad –ya sea que se conciba la libertad como el poder de una voluntad de elegir o aun de crear (libertad de indife-

rencia), ya sea como el poder de ajustarse a un modelo y realizarlo (libertad ilustrada). Si se concibe así la libertad de Dios, como la de un tirano o como la de un legislador, se la vincula o bien a la contingencia física, o bien a la posibilidad lógica: así introducimos la inconstancia en la potencia de Dios, puesto que habría podido crear otra cosa, o, peor aún, la impotencia, puesto que su potencia se encuentra limitada por modelos de posibilidad. Además, concedemos existencia a abstracciones, como la nada en la creación *ex nihilo,* o el Bien y lo Mejor en la libertad ilustrada *(Ética,* I, 17, esc.; 33, esc. 2). Spinoza tiene por principio el que la libertad nunca es propiedad de la voluntad, «la voluntad no puede llamarse causa libre»: la voluntad, finita o infinita, siempre es un modo determinado por otra causa distinta, aunque esta causa sea la naturaleza de Dios conforme al atributo pensamiento (I, 32). Por una parte, las mismas ideas son modos, y la idea de Dios no es sino un modo infinito conforme al cual Dios comprende su propia naturaleza y todo lo que de ella se deriva, sin nunca concebir posibles; por otra parte, las voliciones son modos englobados en las ideas, que se confunden con la afirmación o la negación procedentes de la idea misma, sin que jamás haya algo que sea contingente en estos actos (II, 49). Por esta razón, ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza o esencia de Dios ni son causas libres. Siendo la necesidad la modalidad única de todo lo que es, sólo debe llamarse libre a una causa «que existe por la sola necesidad de su naturaleza y por sí sola se determina a obrar»: así es Dios, constituido por una infinidad de atributos y causa de todas las cosas en el mismo sentido que es causa de sí mismo. Dios es libre porque todo se sigue necesariamente de su propia esencia sin que conciba posibles ni cree contingentes. Lo que define la libertad es un «interior» y un «sí mismo» de la necesidad. Nunca se es libre por propia voluntad y por aquello sobre lo cual ésta se regula, sino por la esencia y lo que de ella se deriva.

¿Podrá decirse, en este sentido, que un modo es libre porque jamás remite siempre a otra cosa? La libertad es una ilusión fundamental de la conciencia en la medida en que ésta ignora las causas, imagina lo posible y lo contingente, y cree en la acción voluntaria del alma sobre el cuerpo (I, ap.; II, 35, esc.; III, 2, esc.; V, pref.). Para el modo es aún más imposible que para la substancia vincular la libertad a la voluntad. Por el contrario, el modo posee una esencia, es decir, un grado de potencia. Cuando consigue formar ideas adecuadas, estas ideas son o bien nociones comunes que expresan su conveniencia interna a otros modos existentes (segundo tipo de conocimiento), o bien la idea de su propia esencia que conviene necesaria e interiormente a la esencia de Dios y todas las demás esencias (tercer tipo). De estas ideas adecuadas se derivan necesariamente afectos o sentimientos activos de tal manera que se explican por la propia potencia del modo (III, def. 1 y 2). Entonces, al modo existente se lo llama libre; así, el hombre no nace libre, sino que llega a serlo o se libera, y el libro IV de la *Ética* retrata a este hombre libre o fuerte (IV, 54, etc.). El hombre, el más potente de los modos finitos, es libre cuando se apodera de su capacidad de obrar, o sea cuando su *conatus* está determinado por ideas adecuadas de las que se derivan afectos activos, los cuales se explican por su propia esencia. La libertad está siempre vinculada a la esencia y a lo que de ella se deriva, no a la voluntad y a lo que la regula.

MÉTODO: 1.° No para darnos a conocer algo, sino para hacernos comprender nuestra potencia de conocimiento. Se trata, pues, de llegar a ser conscientes de esta potencia: conocimiento reflexivo o idea de la idea. Pero como la idea de la idea vale lo que vale la primera idea, la toma de conciencia supone que tengamos primero una idea verdadera cualquiera. Poco importa cuál; puede tratarse de una idea que conlleva una ficción, como la de un ser geométrico.

Nos dará a conocer mejor nuestra potencia de conocimiento, sin referencia a objeto real alguno. De este modo, el método se apropia ya del punto de partida de la geometría. En el *Tratado de la reforma,* como hemos visto en la teoría de la abstracción, se parte, pues, de una idea geométrica aunque esté impregnada de ficción y no represente nada en la Naturaleza. En la *Ética,* la teoría de las nociones comunes posibilita una asignación aún más rigurosa del punto de partida: se parte de substancias calificadas cada una por un atributo, utilizadas como nociones comunes y que son análogas a seres geométricos, pero sin ficción alguna. De cualquier forma, la idea verdadera, tomada como punto de partida, se refleja en una idea de la idea que nos hace comprender nuestra potencia de conocimiento. Es el aspecto formal del método.

2.° Pero, referida a nuestra potencia de conocimiento, la idea verdadera descubre al mismo tiempo su propio contenido interno, que no es su contenido representativo. A la vez que se explica formalmente por nuestra potencia de conocimiento expresa materialmente su propia causa (ya sea ésta una causa formal como causa de sí misma o una causa eficiente). La idea verdadera, en cuanto que expresa su causa, pasa a ser una idea adecuada y nos da una definición genética. Así, en el *Tratado de la reforma,* el ser geométrico se hace merecedor de una *definición causal o genética* de la que se desprenden todas sus propiedades a la vez, y, en la *Ética,* se pasa de las ideas de substancias calificadas cada una por un atributo a la idea de la substancia única que posee todos los atributos (I, 9 y 10), como causa de sí misma (I, 11) y de la que se siguen todas las propiedades (I, 16). El movimiento es, por lo tanto, regresivo, puesto que va del conocimiento de la cosa al conocimiento de la causa. Pero también es sintético, puesto que no se conforma con determinar una propiedad de la causa en función de una propiedad conocida del efecto, sino que alcanza una esencia como razón genética de todas las propiedades cognoscibles. El método no partía en absoluto de la idea

de Dios, pero llega a ella, y llega a ella «tan pronto como es posible», bajo este segundo aspecto. En efecto, se llega a la idea de Dios o bien como causa misma en cuanto una causa de sí misma (en el caso de la *Ética),* o bien como lo que hace que la causa produzca el efecto (en el caso del *Tratado de la reforma).*

3.° Todo cambia en cuanto se llega a la idea de Dios. Pues, desde el punto de vista del mismo *Tratado de la reforma,* todas las ficciones quedan entonces conjuradas, y lo que todavía era regresivo en el método sintético da lugar a una deducción progresiva en la que todas las ideas se encadenan unas con otras a partir de la idea de Dios. Desde el punto de vista de la *Ética,* la idea de Dios se vincula profundamente a las nociones comunes, tiene un uso propio de noción común, pero ella misma no es una noción común; es idónea para conjurar todas las generalidades y para hacernos pasar de la esencia de Dios a las esencias de las cosas como seres singulares reales. Este encadenamiento de las ideas no procede de su orden representativo o del orden de lo que ellas representan; por el contrario, sólo representan las cosas tal como son, porque se encadenan siguiendo su orden propio y autónomo. El tercer aspecto del método, sintético y progresivo, reúne los otros dos, el aspecto formal reflexivo y el aspecto material expresivo; las ideas se encadenan unas con otras a partir de la idea de Dios en cuanto que expresan su propia causa y se explican por nuestra potencia de comprensión. Por esta razón, se llama al espíritu «una especie de autómata espiritual», pues es desplegando el orden autónomo de sus propias ideas como despliega el orden de las cosas representadas *(Tratado de la reforma,* 85).

El método geométrico, tal como lo concibe Spinoza, resulta perfectamente adecuado a los dos primeros aspectos del método: en el *Tratado de la reforma,* en virtud del carácter especial de la ficción en los seres geométricos y por su capacidad para recibir una definición genética, y, en la *Ética,* en virtud de la profunda afinidad de las nociones co-

munes con los seres geométricos mismos. Y la *Ética* reconoce explícitamente que todo su método, desde el principio hasta V, 21, procede geométricamente porque se funda en el segundo tipo de conocimiento, es decir, en las nociones comunes (cf. V, 36, esc.). Pero el problema es: ¿qué ocurre en el tercer momento, cuando dejamos de utilizar la idea de Dios como una noción común, cuando pasamos de la esencia de Dios a las esencias singulares de seres reales, o sea, cuando accedemos al tercer tipo de conocimiento? El verdadero problema del alcance del método geométrico no se plantea simplemente por la diferencia entre los seres geométricos y los seres reales, sino por la diferencia en la esfera de los seres reales entre el conocimiento del segundo tipo y el del tercer tipo. Ahora bien, los dos célebres textos, que identifican las demostraciones con «ojos del espíritu», son válidos precisamente para el tercer tipo, y dentro de un dominio de experiencia y de visión en el que las nociones comunes han sido superadas *(Tratado teológico-político,* cap. 13, y *Ética,* V, 23, esc.). Cabe por lo tanto concluir que el método general de Spinoza no asigna al proceder geométrico un valor solamente propedéutico, sino que, al término de su movimiento y mediante su original interpretación formal y material, comunica al método geométrico la fuerza para superar sus límites ordinarios, porque con ella lo libera de las ficciones e incluso de las generalidades a las que se vincula en su uso restringido (carta LXXXIII, a Tschirnhaus).

MODO: «Las afecciones de la substancia, o, dicho de otra manera, aquello que es en otra cosa por la cual también es concebido» *(Ética,* I, def. 5). Constituye el segundo término de la alternativa de lo que es: ser en sí (substancia), ser en otra cosa (I, ax. 1).

Uno de los puntos esenciales del spinozismo radica en la identificación de la relación ontológica substancia-modos con la relación epistemológica esencia-propiedades y la

relación física causa-efecto. Pues la relación causa-efecto no puede separarse de una inmanencia gracias a la cual la causa permanece en sí misma para producir. Inversamente, la relación esencia-propiedades no puede separarse de un dinamismo gracias al cual las propiedades proceden por infinidades, no se concluyen con el entendimiento que *explica* la susbtancia, sin producirse por la substancia que *se explica* o se expresa en el entendimiento, y, en fin, gozan de una esencia propia, distinta de aquella con la que se las concluye. Los dos aspectos convienen en que los modos difieren de la substancia en esencia y existencia y, sin embargo, se producen en estos mismos atributos que constituyen la esencia de la substancia. Dios produce «una infinidad de cosas en una infinidad de modos» *(Ética,* I, 16) significa que los efectos son realmente cosas, o sea seres reales que poseen una esencia y una existencia propias, pero que no existen ni son fuera de los atributos en que se producen. Así, se da una univocidad del Ser (atributos), aunque lo que es (aquello en lo que se reconoce el Ser) no sea en absoluto igual (substancia o modos).

Spinoza no se cansa de señalar la irreductibilidad de los modos a simples ficciones o seres de razón. Ocurre que hay una especificidad de los modos que exige principios originales (por ejemplo, la unidad de lo diverso en el modo, carta XXXII, a Oldenburg). Y la especificidad del modo se basa menos en su finitud que en el tipo de infinitud que le corresponde.

El *modo infinito inmediato* (entendimiento infinito para el pensamiento, reposo y movimiento para la extensión) es infinito por su causa y no por naturaleza. Este infinito comprende una infinidad de partes actuales inseparables unas de otras (por ejemplo, las ideas de esencias como partes de la idea de Dios, o los entendimientos como partes del entendimiento infinito; o las esencias de los cuerpos como fuerzas elementales). El *modo infinito mediato* es, para la extensión, el *facies totius universi,* o sea, el conjunto de todas las relaciones de movimiento y de reposo que regulan esta vez

las determinaciones de los modos en cuanto existentes; y sin duda, para el pensamiento, las relaciones ideales que regulan las determinaciones de las ideas como ideas de modos existentes. Así, un modo finito no puede separarse: 1.° por su esencia, de la infinidad de las demás esencias que convergen todas conjuntamente en el modo infinito inmediato; 2.° por su existencia, de la infinidad de los demás modos existentes que son sus causas conforme a diferentes relaciones en el modo infinito mediato; 3.° finalmente, de la infinidad de partes extensivas que cada modo existente posee actualmente conforme a su propia relación.

MUERTE: Cf. Bueno-Malo, Duración, Existencia, Negación, Potencia.

NATURALEZA: La Naturaleza llamada naturante (como substancia y causa) y la Naturaleza llamada naturada (como efecto y modo) se entrelazan en vínculos de una mutua inmanencia; por una parte, la causa permanece en sí misma para producir; por otra, el efecto o el producto permanece en la causa *(Ética,* I, 29, esc.). Esta doble condición permite hablar de la Naturaleza en general, sin otra especificación. El Naturalismo satisface aquí las tres formas de la univocidad: la univocidad de los atributos, cuando los atributos, conforme a la misma forma, constituyen la esencia de Dios como Naturaleza naturante y contienen las esencias de modos como Naturaleza naturada; la univocidad de la causa, cuando causa de todas las cosas se dice de Dios como génesis de la Naturaleza naturada, en el mismo sentido que causa de sí, como genealogía de la Naturaleza naturante, la univocidad de la modalidad, cuando lo necesario califica tanto el orden de la Naturaleza naturada como la organización de la Naturaleza naturante.

En cuanto a la idea de un orden de la Naturaleza naturada, han de distinguirse muchos sentidos: 1.° la corres-

pondencia entre las cosas en los diferentes atributos; 2.° el encadenamiento de las cosas en cada atributo (modo infinito inmediato, modo infinito mediato, modos finitos); 3.° la conveniencia interna de todas las esencias de modos entre sí, como partes de la potencia divina; 4.° la composición de las relaciones que caracterizan los modos existentes según su esencia, composición que se hace siguiendo leyes eternas (un modo existente conforme a su relación se comporte con ciertos otros; por el contrario, su relación puede ser descompuesta por otros distintos: se trata, pues, también de un orden interno, pero de conveniencias e inconveniencias entre existencias, *Ética,* II, 29, esc.; V, 18, esc.); 5.° los encuentros exteriores entre modos existentes, que ocurren por contigüidad independientemente del orden de composición de las relaciones (se trata esta vez de un orden extrínseco que es el de lo inadecuado: orden de los encuentros, «orden común de la Naturaleza» al que se llama «fortuito», porque no sigue el orden racional de las relaciones que se componen, pero que no por ello deja de ser necesario puesto que obedece las leyes de un determinismo externo que opera progresivamente; cf. II, 29, cor. y II, 36, según el cual hay un orden de lo inadecuado).

NECESARIO: Lo Necesario es la única modalidad de lo que es: todo lo que es es necesario o por sí mismo o por su causa. La necesidad es, por lo tanto, la tercera figura de la univocidad (univocidad de la modalidad que sigue a la univocidad de los atributos y a la univocidad de la causa).

Lo que es necesario es: 1.° la existencia de la substancia en cuanto que va englobada en su esencia; 2.° la producción por la substancia de una infinidad de modos, en cuanto que «causa de todas las cosas» se dice en el mismo sentido que causa de sí; 3.° los modos infinitos, en cuanto que se producen en el atributo tomado en su naturaleza absoluta o modificado por una modificación infinita (son necesarios en virtud de su causa); 4.° las esencias de

modos finitos, que concuerdan todas ellas y forman la infinidad actual de las partes constitutivas del modo infinito mediato (necesidad de relación); 6.° los encuentros puramente extrínsecos entre modos existentes o, más bien, entre las partes extensivas que les pertenecen conforme a las relaciones precedentes, y las determinaciones que se derivan de ellas para cada uno: nacimiento, muerte, afecciones (necesidad progresiva).

Las categorías de lo posible y de lo contingente son ilusiones, pero ilusiones fundadas en la organización del modo existente finito. Pues la esencia del modo no determina la existencia: si consideramos por lo tanto la sola esencia del modo, su existencia ni se plantea ni se excluye, y el modo se capta como contingente *(Ética,* IV, def. 3). E incluso si consideramos las causas o determinaciones extrínsecas que provocan la existencia del modo (cf. 6.°), lo captamos únicamente como posible en la medida en que no sabemos si estas determinaciones están a su vez determinadas a obrar. Por lo demás, la existencia está necesariamente determinada, tanto desde las relaciones en cuanto verdades eternas o leyes como desde las determinaciones extrínsecas o causas particulares (5.° y 6.°): contingencia y posibilidad sólo expresan, pues, nuestra ignorancia. La crítica de Spinoza tiene dos puntos culminantes: nada es posible en la Naturaleza, es decir, las esencias de modos no existentes no son modelos o posibilidades en un entendimiento divino legislador; nada es contingente en la Naturaleza, es decir, las existencias no se producen mediante el acto de una voluntad divina que, como un príncipe, habría podido elegir un mundo y unas leyes distintos.

NEGACIÓN: La teoría spinozista de la negación (su eliminación radical, su estatuto de abstracción y de ficción) se basa en la diferencia entre la *distinción,* siempre positiva, y la *determinación* negativa: toda determinación es negación (carta L, a Jelles).

1.° Los atributos son realmente distintos, o sea, la naturaleza de cada uno ha de concebirse sin referencia alguna con el otro. Cada uno es infinito en su género o su naturaleza, no puede ser limitado o determinado por algo de igual naturaleza. Ni siquiera podrá decirse que los atributos se definen por oposición recíproca, pues la lógica de la distinción real define cada naturaleza en sí misma, por su esencia positiva independiente. Toda naturaleza es positiva y, por lo tanto, ilimitada e indeterminada en su género, de tal manera que existe necesariamente (carta XXXVI, a Hudde). *A la positividad como esencia infinita corresponde la afirmación como existencia necesaria (Ética,* I, 7 y 8). Por esta razón, todos los atributos realmente distintos, precisamente en virtud de su distinción sin oposición, se afirman a la vez en una sola e igual substancia de la que expresan tanto la esencia como la existencia (I, 10, esc. 1, y 19). Los atributos son a la vez las formas positivas de la esencia de la substancia y las fuerzas afirmativas de su existencia. La lógica de la distinción real es una lógica de positividades coesenciales y de afirmaciones coexistentes.

2.° Por el contrario, lo finito está desde luego limitado y determinado: limitado en su naturaleza por otra cosa de igual naturaleza; determinado en su existencia por algo que le niega la existencia en tal lugar o en tal momento. La expresión spinozista *modo certo et determinato* significa precisamente, conforme a un modo limitado y determinado. El modo existente finito está tan limitado en su esencia como determinado en su existencia; son las dos figuras de lo negativo. Pero todo esto sólo es verdad en abstracto, es decir, cuando se considera al modo en sí mismo, separado de la causa que le hace ser en su esencia y en su existencia.

Pues la esencia del modo es un grado de potencia. Este grado en sí mismo no significa un límite o una acotación, una oposición a los otros grados, sino una distinción positiva intrínseca tal que todas las esencias o todos los grados encajan y forman un conjunto infinito en virtud de su causa común. En cuanto al modo existente, lo cierto es

que está determinado a existir y a obrar, que se opone a los otros modos y que pasa a mayores o menores perfecciones. Pero, 1.° decir que está determinado a existir es decir que condiciones exteriores provocan que una infinidad de partes entren en la relación que caracteriza su esencia; estas partes extrínsecas son propias, pues, de su esencia, pero no la constituyen; nada le falta a esta esencia cuando todavía no existe el modo o cuando ya no existe (IV, fin del prefacio). Y, mientras existe, afirma su existencia mediante todas sus partes: su existencia es, pues, un nuevo tipo de distinción, distinción extrínseca por la cual la esencia se afirma en la duración (III, 7); 2.° el modo existente se opone a otros modos que amenazan con destruir sus partes, es afectado por otros modos nocivos o útiles. Y, según las afecciones de sus partes, aumenta su potencia de acción o pasa a una mayor perfección (alegría y tristeza). Pero, a cada instante, alcanza toda la perfección o potencia de acción posible en función de las afecciones que experimenta. De modo que su existencia no deja de ser una afirmación que varía tan sólo conforme a sus afecciones cualificadas (englobando éstas siempre algo que es positivo); el modo existente siempre afirma una fuerza de existir *(vis existendi,* def. general de los afectos).

La existencia de los modos es un sistema de afirmaciones variables, y la esencia de los modos, un sistema de positividades múltiples. El principio spinozista consiste en que la negación no es, porque nunca algo, sea lo que se quiera, falta a cosa alguna. La negación es un ser de razón, o más bien de comparación, que proviene de que agrupemos todo tipo de seres distintos en un concepto abstracto para referirlos a un mismo ideal ficticio, en nombre del cual afirmamos que unos u otros carecen de la perfección de este ideal (carta XIX, a Blyenbergh). Tanto da decir que la piedra no es un hombre, o un perro un caballo, o un círculo una esfera. Ninguna naturaleza carece de lo que constituye una naturaleza distinta o de lo que pertenece a otra naturaleza distinta. De este modo, un atributo no ca-

rece de la naturaleza de otro atributo distinto, siendo todo lo perfecto que pueda ser en función de lo que constituye su esencia; e incluso un modo existente, comparado consigo mismo en cuanto que pasa a una perfección menor (por ejemplo, quedarse ciego, o bien volverse triste y rencoroso), es siempre tan perfecto como puede serlo en función de las afecciones que le pertenecen actualmente a su esencia. La comparación consigo mismo no tiene más fundamento que la comparación con otra cosa (carta XXI, a Blyenbergh). En resumen, toda privación es una negación, y la negación no es. Para eliminar lo negativo basta con devolver a cada cosa el tipo de infinito que le corresponde (es falso que el infinito como tal no soporte la distinción).

La tesis conforme a la cual la negación no es (careciendo la nada de propiedades) es corriente en la filosofía llamada prekantiana. Pero Spinoza le otorga un sentido profundamente original y la renueva por completo volviéndola contra la hipótesis de la creación y mostrando cómo la nada o el no-ser jamás están incluidos en la naturaleza de cosa alguna. «Decir que la naturaleza exigía la limitación... no es decir nada, pues la naturaleza de una cosa nada puede exigir mientras ésta no es» *(Breve tratado,* I, cap. 2, 5, n. 2). Prácticamente, la eliminación de lo negativo pasa por la crítica radical de todas las pasiones basadas en la tristeza.

NOCIONES COMUNES: Las nociones comunes *(Ética,* II, 37-40) no son denominadas de este modo porque sean comunes a todos los espíritus, sino ante todo porque representan algo que es común a los cuerpos, bien a todos los cuerpos (la extensión, el movimiento y el reposo), bien a algunos cuerpos (dos como mínimo, el mío y otro distinto). En este sentido, las nociones comunes no son en absoluto ideas *abstractas,* sino ideas *generales* (no constituyen la esencia de una cosa singular, II, 37), y conforme a su extensión, según se apliquen a todos los cuerpos o solamen-

te a algunos, son *más o menos generales (Tratado teológico-político,* cap. 7).

Cada cuerpo existente se caracteriza por una determinada relación de movimiento y de reposo. Cuando las relaciones correspondientes a dos cuerpos se componen, ambos cuerpos forman un conjunto de potencia superior, un todo presente en sus partes (así el quilo y la linfa como partes de la sangre, cf. carta XXXII, a Oldenburg). En pocas palabras, la noción común es la representación de una composición entre dos o más cuerpos, y de la unidad de esta composición. Su sentido es más biológico que matemático; expresa las relaciones de conveniencia o de composición de los cuerpos existentes. Solamente en segundo lugar son comunes a los espíritus, y también entonces más o menos comunes, puesto que sólo son comunes a los espíritus a cuyos cuerpos conciernen por la composición y la unidad de composición consideradas.

Todos los cuerpos, incluso aquellos que no se convienen entre sí (por ejemplo, un veneno y el cuerpo envenenado), tienen algo que les es común: extensión, movimiento y reposo. Pues todos se componen desde el punto de vista del modo infinito mediato. Pero nunca son inconvenientes por lo que tienen en común (IV, 30). Al considerar las nociones comunes más generales se contempla además desde el interior dónde cesa una conveniencia, dónde empieza una inconveniencia, a qué nivel se forman las «diferencias y oposiciones» (II, 29, esc.).

Las nociones comunes son necesariamente ideas adecuadas; en efecto, representan una unidad de composición, están en la parte como en el todo y sólo pueden concebirse adecuadamente (II, 38 y 39). Pero todo el problema consiste en saber cómo conseguimos formarlas. Desde este punto de vista, tiene gran importancia la mayor o menor generalidad de la noción común. Pues en muchos lugares Spinoza escribe como si fuésemos de las más generales a las menos generales *(Tratado teológico-político,* cap. 7; *Ética,* II, 38 y 39). Pero se trata entonces de un orden de aplica-

ción, en el que partimos de las más generales para comprender interiormente la aparición de las inconveniencias a niveles menos generales. Por lo tanto, se da por supuesto que las nociones comunes vienen dadas. Muy otro es su orden de formación. Pues, cuando nos encontramos con un cuerpo que conviene al nuestro, experimentamos un afecto de alegría-pasión aunque no conozcamos todavía adecuadamente lo que tiene en común con nosotros. Nunca la tristeza, que nace de nuestro encuentro con un cuerpo que no conviene al nuestro, originará en nosotros la formación de una noción común; pero la alegría-pasión, como aumento de la potencia de acción y de comprensión, la induce en nosotros; es causa ocasional de la noción común. Por eso la Razón se define de dos maneras que muestran que el hombre no *nace* racional, pero que muestran cómo llega a serlo: 1.° un esfuerzo para seleccionar y organizar los buenos encuentros, o sea, los encuentros con modos que se avienen a nosotros y nos inspiran pasiones alegres (sentimientos que *convienen* a la razón); 2.° la percepción y comprensión de las nociones comunes, o sea, de las relaciones que entran en esta composición, de donde se deducen otras relaciones (razonamiento) y a partir de las cuales se experimentan nuevos sentimientos ahora activos (sentimientos que *nacen* de la razón).

Es al comienzo del libro V donde Spinoza expone el orden de formación o la génesis de las nociones comunes, en oposición al libro II, que se atenía al orden de aplicación lógica: 1.° «Mientras *no seamos* dominados por afectos contrarios a nuestra naturaleza...», afectos de tristeza, tendremos el poder de formar nociones comunes (cf. V, 10, que invoca explícitamente las nociones comunes, así como las proposiciones precedentes). *Las primeras nociones comunes son por lo tanto las menos generales,* son las que representan algo común entre mi cuerpo y otro distinto que me produce alegría-pasión; 2.° de estas nociones comunes se siguen a su vez afectos alegres que ya no son pasiones, sino alegrías activas que, por un lado, duplican las primeras pa-

siones y, por otro, las sustituyen; 3.° estas primeras nociones comunes y los afectos activos que de ellas dependen nos dan la fuerza para formar nociones comunes más generales, que expresan lo que es común *incluso* a nuestro cuerpo y a cuerpos que no le convienen, que le son contrarios o le producen tristeza; 4.° y de estas nuevas nociones comunes derivan nuevos afectos de alegría activa que van a duplicar las tristezas y reemplazan las pasiones nacidas de la tristeza.

La importancia de la teoría de las nociones comunes ha de valorarse desde muchos puntos de vista: 1.° esta teoría no aparece antes de la *Ética;* transforma toda la concepción spinozista de la Razón y fija el estatuto del segundo tipo de conocimiento; 2.° responde a la pregunta fundamental: ¿cómo conseguimos formarnos ideas adecuadas y en qué orden, cuando las condiciones naturales de nuestra percepción nos condenan a no tener más que ideas inadecuadas?; 3.° implica la más profunda reorganización del spinozismo: mientras que el *Tratado de la reforma* sólo alcanzaba lo adecuado a partir de las ideas geométricas todavía impregnadas de ficción, las nociones comunes conforman una matemática de lo real o de lo concreto gracias a la cual el método geométrico queda purificado de las ficciones y abstracciones que limitaban su ejercicio; 4.° ocurre que las nociones comunes son generalidades, en el sentido de que sólo conciernen a los modos existentes sin constituir en nada su esencia singular (II, 37). Pero no son en absoluto ficticias o abstractas; representan la composición de relaciones reales entre modos o individuos existentes. Mientras que la geometría no capta sino relaciones *in abstracto,* las nociones comunes nos las hacen captar tal como son, o sea, tal como se encarnan necesariamente en los seres vivos, en los términos variables y concretos entre los cuales se establecen. En este sentido, son las nociones comunes más biológicas que matemáticas, y componen una geometría natural que nos hace comprender la unidad de composición de la Naturaleza entera y los modos de variación de esta unidad.

El estatuto central de las nociones comunes está indicado con precisión por la expresión «segundo tipo de conocimiento», entre el primero y el tercero. Pero de dos maneras muy diferentes y asimétricas. La relación del segundo con el tercero se manifiesta de la siguiente forma: siendo ideas adecuadas, o sea, ideas que están en nosotros tal como son en Dios (II, 38 y 39), las nociones comunes nos conducen necesariamente a la idea de Dios (II, 45, 46 y 47). La idea de Dios *sirve* incluso como la noción común más general, puesto que expresa lo que es común a todos los modos existentes, a saber, que son en Dios y son producidos por Dios (II, 45, esc.; y sobre todo V, 36, esc., que reconoce que toda la *Ética* está escrita desde la perspectiva de las nociones comunes hasta las proposiciones del libro V que se refieren al tercer tipo). La idea de Dios, en su función de noción común, es incluso el objeto de un sentimiento y de una religión propios del segundo tipo (V, 14-20). Además, la idea de Dios no es *en sí misma* una noción común y Spinoza la distingue explícitamente de las nociones comunes (II, 47, esc.): es precisamente porque comprende la esencia de Dios, y no funciona como noción común sino en relación a la composición de los modos existentes. Así pues, cuando las nociones comunes nos conducen necesariamente a la idea de Dios, nos llevan a un punto en el que todo bascula, y en el que el tercer tipo nos descubrirá la correlación de la esencia de Dios y de las esencias singulares de los seres reales, junto con un nuevo sentido de la idea de Dios y nuevos sentimientos constitutivos de este tercer tipo (V, 21-37). No hay entonces ruptura entre el segundo y el tercer tipo, sino traspaso de uno vertiendo en el otro la idea de Dios (V, 28); vamos más allá de la Razón como facultad de las nociones comunes o sistema de las verdades eternas que conciernen a la existencia, y entramos en el *entendimiento intuitivo* como sistema de las verdades de esencia (a veces denominado *conciencia,* porque es allí solamente donde las ideas se desarrollan o se reflejan en nosotros tal como son en Dios, y nos hacen sentir que somos eternos).

En cuanto a la relación entre el segundo tipo y el primero, se presenta así, a pesar de la ruptura: como se aplican exclusivamente a los cuerpos existentes, las nociones comunes conciernen a las cosas que pueden ser imaginadas (ésta es, incluso, la razón de que la idea de Dios no sea en sí misma una noción común, II, 47, esc.). Representan, en efecto, composiciones de relaciones. Ahora bien, estas relaciones caracterizan los cuerpos en cuanto que convienen entre sí, en cuanto que forman conjuntos y se afectan entre sí dejando «imágenes», siendo imaginaciones las ideas correspondientes. Y sin duda las nociones comunes no son en absoluto imágenes o imaginaciones, puesto que alcanzan una comprensión interna de las razones de conveniencia (II, 29, esc.). Pero mantienen con la imaginación una doble relación. Por una parte, una relación extrínseca; pues la imaginación o la idea de afección del cuerpo no es una idea adecuada pero, cuando expresa el efecto que tiene sobre nosotros un cuerpo que conviene con el nuestro, posibilita la formación de la noción común que comprende interior y adecuadamente la conveniencia. Por otra parte, una relación intrínseca; pues la imaginación capta como efectos exteriores de los cuerpos entre sí lo que la noción común explica mediante las relaciones internas constitutivas; hay por lo tanto una armonía necesariamente fundada entre los caracteres de la imaginación y los de la noción común, que es causa de que ésta se apoye sobre las propiedades de aquélla (V, 59).

NÚMERO: Cf. Abstracciones.

OBEDECER: Cf. Signo, Sociedad.

ORDEN: Cf. Naturaleza.

PASIÓN: Cf. Afecciones.

PENSAR: Cf. Espíritu, Idea, Método, Potencia.

POSIBLE: Cf. Entendimiento, Necesario.

POTENCIA: Uno de los puntos fundamentales de la *Ética* consiste en negar de Dios todo poder *(potestas)* análogo al de un tirano o incluso al de un príncipe ilustrado. Pues Dios no es voluntad, por mucho que esta voluntad estuviera guiada por un entendimiento legislador. Dios no concibe posibles en su entendimiento, posibles que realizaría mediante su voluntad. El entendimiento divino no es sino un modo mediante el cual Dios no comprende otra cosa que su propia esencia y lo que de ella se desprende; su voluntad no es sino un modo conforme al cual todas las consecuencias derivan de su esencia o de lo que él comprende. Por eso no tiene poder *(potestas),* sino tan sólo una potencia *(potentia)* idéntica a su esencia. Mediante esta potencia, Dios es igualmente causa de todas las cosas que derivan de su esencia y causa de sí mismo, es decir, de su existencia tal como está englobada en su esencia (*Ética,* I, 34).

Toda potencia es acto, activa, y en acto. La identidad de la potencia y del acto se explica porque la potencia no puede separarse de un poder de afección, y éste se encuentra constante y necesariamente satisfecho por las afecciones que lo realizan. La palabra *potestas* recobra aquí un empleo legítimo: «Lo que está en el poder de Dios *(in potestate)* debe comprenderse en su esencia de tal manera que se desprenda necesariamente de ella» (1, 35). O sea, a la *potentia* como esencia corresponde una *potestas* como poder de afección, poder que satisfacen las afecciones o modos que Dios produce necesariamente, no pudiendo Dios padecer, pero sí ser causa activa de estas afecciones.

La potencia divina es doble: potencia absoluta de existir que se prolonga en potencia de producir todas las cosas; potencia absoluta de pensar y, por lo tanto, de comprender que se prolonga en potencia de comprender todo lo que se produce. Las dos potencias son como dos mitades del Absoluto. No se las debe confundir con los dos atributos infinitos que conocemos: es evidente que el atributo extensión no agota la potencia de existir, sino que ésta es una totalidad incondicionada que posee *a priori* todos los atributos como condiciones *formales.* En cuanto al atributo pensamiento, él mismo forma parte de estas condiciones formales que remiten a la potencia de existir, puesto que todas las ideas poseen un ser formal mediante el cual existen en este atributo. Es cierto que el atributo pensamiento tiene otro aspecto: por sí solo constituye toda la condición objetiva que la potencia absoluta de pensar posee *a priori* como totalidad incondicionada. Hemos visto cómo esta teoría, lejos de contradecir al paralelismo, era de él pieza esencial. Lo importante es no confundir la estricta igualdad de los atributos en relación a la potencia de existir y la estricta igualdad de las dos potencias en relación a la esencia absoluta.

La esencia del modo es a su vez grado de potencia, parte de la potencia divina, es decir, parte intensiva o grado de intensidad: «La potencia del hombre, en cuanto que se explica por su esencia actual, es parte de la potencia infinita de Dios o de la Naturaleza» (IV, 4). Cuando el modo pasa a la existencia es porque infinidad de partes extensivas han sido designadas exteriormente para entrar en la relación que corresponde a su esencia o grado de potencia. Entonces, y sólo entonces, esta esencia queda ella misma determinada como *conatus* o apetito *(Ética,* III, 7). Tiende en efecto a preservar en la existencia, esto es, a mantener y renovar las partes que le pertenecen según su relación (primera determinación del *conatus,* IV, 39). El *conatus* no debe, sobre todo, comprenderse como una tendencia a pasar a la existencia: precisamente porque la esencia de modo

no es un posible, porque es una realidad física que de nada carece, la esencia de modo no tiende a pasar a la existencia. Pero sí tiende a perseverar en la existencia una vez que el modo queda designado para existir, es decir, para subsumir en su relación una infinidad de partes extensivas. Perseverar es durar; por eso el *conatus* engloba una duración ilimitada (III, 8).

Del mismo modo que un poder de afección *(potestas)* corresponde a la esencia de Dios como potencia *(potentia)*, una capacidad de afección *(aptus)* corresponde a la esencia del modo existente como grado de potencia *(conatus)*. Por esta razón, el *conatus*, en una segunda determinación, es tendencia a mantener y abrir al máximo la capacidad para ser afectado (IV, 38). Sobre esta noción de capacidad, cf. *Ética*, II, 13, esc.; III, post. 1 y 2, y V, 39. La diferencia consiste en que, en el caso de la substancia, el poder de afección se satisface necesariamente mediante afecciones activas, puesto que la substancia las produce (los modos mismos). En el caso del modo existente, su capacidad de afección también se satisface necesariamente a cada instante, pero ante todo mediante afecciones *(affectio)* y afectos *(affectus)* que no tienen al modo por causa adecuada y que otros modos existentes producen en él; estas afecciones y afectos son, por lo tanto, imaginaciones y pasiones. Los afectos-sentimientos *(affectus)* son exactamente las figuras que recibe el *conatus* cuando es designado para hacer esto o lo otro por una afección que le sobreviene. Estas afecciones que determinan el *conatus* son causa de conciencia; al *conatus* consciente de sí mismo conforme a tal o tal afecto se le llama deseo, siendo el deseo siempre deseo de algo determinado (III, def. del deseo).

Se comprende por qué, a partir del momento en que el modo existe, su esencia en cuanto grado de potencia queda determinada como *conatus*, o sea como esfuerzo o tendencia. No tendencia a pasar a la existencia, sino a mantenerla y afirmarla. No porque la potencia deje de ser en acto; pero, cuando consideramos las puras esencias de modo, to-

das se avienen entre sí como partes intensivas de la potencia divina. No sucede lo mismo con los modos existentes: mientras algunas partes extensivas pertenezcan a cada uno según la relación que corresponde a su esencia o grado de potencia, un modo existente podrá siempre inducir a las partes de otro a entrar en una nueva relación. El modo existente, cuya relación queda así descompuesta, puede por lo tanto debilitarse y, en último caso, morir (IV, 39). Entonces, la duración que engloba en sí mismo como duración indefinida recibe desde el exterior un fin. Todo es pues aquí lucha de potencias: los modos existentes no se avienen necesariamente unos con otros. «En la Naturaleza no se da cosa alguna sin que se dé otra más potente y más fuerte; dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la cual la primera puede ser destruida» (IV, ax.). «Este axioma sólo concierne a las cosas singulares consideradas en relación a un tiempo y a un lugar determinados» (V, 37, esc.). Si la muerte es inevitable no es en absoluto porque sería interior al modo existente; por el contrario, es porque el modo existente se abre necesariamente al exterior, porque experimenta necesariamente pasiones, porque se encuentra necesariamente con otros modos existentes capaces de quebrantar una de sus relaciones vitales, porque las partes extensivas que le pertenecen según su relación compleja están también determinadas y afectadas por el exterior. Pero al igual que la esencia del modo no tenía tendencia alguna a pasar a la existencia, nada pierde al perder la existencia, puesto que sólo pierde las partes extensivas que no constituyen la esencia misma. «Nada singular puede considerarse más perfecto por el hecho de haberse mantenido más tiempo en la existencia, ya que la duración de las cosas no puede determinarse por su esencia» (IV, prefacio).

Así pues, si la esencia del modo como grado de potencia no es sino esfuerzo o *conatus,* en cuanto el modo empieza a existir, es porque las potencias que convienen necesariamente en el elemento de la esencia (en cuanto partes intensivas) dejan de convenir en el elemento de la exis-

tencia (en cuanto que a cada una le pertenecen provisionalmente partes extensivas). La esencia en acto no puede, por lo tanto, determinarse en la existencia sino como esfuerzo, o sea en continua comparación con otras potencias que siempre pueden prevalecer (IV, 3 y 5). Debemos distinguir a este respecto dos casos: o bien el modo existente se encuentra con otros modos existentes que le convienen y componen su relación con la suya (por ejemplo, de forma muy diferente, un alimento, un ser amado, un aliado), o bien el modo existente se encuentra con otros que no le convienen y tienden a descomponerlo, a destruirlo (un veneno, un ser odiado, un enemigo). En el primer caso, la capacidad de afección del modo existente se satisface mediante afectos-sentimientos alegres, basados en la alegría y el amor; en el otro caso, mediante afectos-sentimientos tristes, basados en la tristeza y el odio. En todo caso, la capacidad de afección se satisface necesariamente según la determinan las afecciones dadas (ideas de los objetos encontrados). Hasta la enfermedad es una satisfacción en este sentido. Pero la gran diferencia entre los dos casos estriba en que, en la tristeza, nuestra potencia como *conatus* se emplea por entero en cubrir la huella dolorosa y en rechazar o destruir el objeto que es su causa. Nuestra potencia queda inmovilizada y sólo puede reaccionar. En la alegría, por el contrario, nuestra potencia se expande, se compone con la potencia del otro y se une al objeto amado (IV, 18). Por esta razón, incluso cuando se supone que el poder de quedar afectado es constante, parte de nuestra potencia disminuye o queda trabada por las afecciones de tristeza, y aumenta o es favorecida por las afecciones de alegría. Se dirá que la alegría aumenta nuestra *potencia de acción* y que la tristeza la disminuye. Y el *conatus* es el esfuerzo por experimentar alegría, aumentar la potencia de acción, imaginar y encontrar lo que es causa de alegría, lo que sustenta y favorece esta causa, y también esfuerzo por evitar la tristeza, imaginar y encontrar lo que destruye la causa de tristeza (III, 12, 13, etc.). En efecto, el afecto-sentimien-

to es el *conatus* mismo, en cuanto destinado a hacer esto o aquello por una idea dada de afección. La potencia de acción (Spinoza dice a veces *fuerza de existir)* del modo queda, pues, sometida a considerables variaciones mientras el modo existe, aunque su esencia siga siendo la misma y aunque se suponga constante su capacidad de afección. Pues la alegría y lo que de ella se desprende satisfacen la capacidad de afección de tal forma que la potencia de acción o fuerza de existir aumenta relativamente, e, inversamente, la tristeza. El *conatus* es, pues, esfuerzo por aumentar la potencia de acción o experimentar pasiones alegres (tercera determinación, III, 28).

Y eso que la constancia de la capacidad de afección sólo es relativa y sólo queda acotada en límites determinados. Es evidente que un mismo individuo no posee el mismo poder de afección, niño, adulto y anciano, lozano y enfermo (IV, 39, esc.; V, 39, esc.). El esfuerzo por aumentar la potencia de acción no puede, pues, separarse de un esfuerzo por alcanzar el máximo poder de afección (V, 39). No vemos dificultad alguna para conciliar las diversas definiciones del *conatus:* mecánica (conservar, mantener, perseverar); dinámica (aumentar, favorecer); aparentemente dialéctica (oponerse a lo que se opone, negar lo que niega). Pues todo depende y deriva de una concepción afirmativa de la esencia: el grado de potencia como afirmación de la esencia de Dios; el *conatus* como afirmación de la esencia en la existencia; la relación de movimiento y de reposo o el poder de afección como posición de un máximo y un mínimo; las variaciones de la potencia de acción o fuerza de existir que ocurren en el interior de estos limites positivos.

En todo caso, el *conatus* define el *derecho* del modo existente. Todo lo que yo estoy determinado *a* hacer para perseverar en la existencia (destruir lo que no me conviene, lo que me perjudica, conservar lo que me es útil o me conviene) *mediante* afecciones dadas (ideas de objetos), *bajo* afectos determinados (alegría y tristeza, amor y odio...), todo

es mi derecho natural. Este derecho es estrictamente idéntico a mi potencia y es independiente de cualquier orden de fines, de cualquier consideración de deberes, puesto que el *conatus* es fundamento primero, *primum movens,* causa eficiente y no final. Este derecho no es contrario «ni a las luchas ni a los odios ni a la cólera ni al engaño, ni absolutamente a nada de lo que aconseja el apetito» *(Tratado teológico-político,* cap. 16; *Tratado político,* cap. 2, 8). El hombre razonable y el insensato se distinguen por sus afecciones y sus afectos, pero se esfuerzan igualmente por perseverar en la existencia en función de estas afecciones y afectos; desde este punto de vista, su única diferencia estriba en la potencia.

El *conatus,* como todo estado de potencia, siempre está en acto. Pero la diferencia radica en las condiciones en que se realiza este acto. Puede concebirse un modo existente que se esfuerce por perseverar en la existencia, conforme a su derecho natural, al azar de sus encuentros con los demás modos, al capricho de las afecciones y los afectos que lo determinan desde el exterior: se esfuerza por aumentar su potencia de acción, es decir, por experimentar pasiones alegres, aunque sólo sea destruyendo lo que le amenaza (III, 13, 20, 23, 26). Pero, además de que estas alegrías de la destrucción estén envenenadas por la tristeza y el odio de los que provienen (III, 47), el azar de los encuentros hace que corramos el riesgo de encontrarnos con algo más poderoso que nosotros que nos destruya *(Tratado teológico-político,* cap. 16; *Tratado político,* cap. 2), y que, incluso en los casos más favorables, nos encontremos con los otros modos bajo sus aspectos discordantes y hostiles (IV, 32, 33, 34). Por esta razón, por mucho esfuerzo que se haga por perseverar, aumentar la potencia de acción, experimentar pasiones alegres, llevar al máximo el poder de ser afectado, no se sale uno con la suya sino en la medida en que se esfuerza uno por organizar sus propios encuentros: es decir, por encontrar entre los otros modos aquellos que convienen a la propia naturaleza y armonizan con uno mismo, y

por encontrarlos bajo aquellos aspectos en que precisamente convienen y armonizan. Ahora bien, este esfuerzo es el de la Ciudad y, de forma aún más profunda, el de la Razón: conduce al hombre no sólo a aumentar su potencia de acción, lo cual todavía pertenece al terreno de la pasión, sino a entrar en posesión formal de esta potencia y a experimentar alegrías activas que derivan de las ideas adecuadas que forma la Razón. Al *conatus* como esfuerzo acertado o a la potencia de acción como potencia poseída (incluso si la muerte la interrumpe entonces) se los llama Virtud. Por eso, la virtud no es otra cosa que el *conatus* y la potencia, como causa eficiente, en las condiciones de realización que la hacen ser poseída por aquel que la ejerce (IV, def. 8; IV, 18, esc.; IV, 20; IV, 37, esc. 1). Y la expresión adecuada del *conatus* es el esfuerzo por perseverar en la existencia y actuar bajo la dirección de la Razón (IV, 24), o sea, por adquirir lo que conduce al conocimiento, a las ideas adecuadas y a los sentimientos activos (IV, 26, 27, 35; V, 38).

Al igual que la potencia absoluta de Dios es doble –potencia de existir y de producir, potencia de pensar y de comprender– la potencia de modo como grado es doble: la capacidad de afección, que se expresa en relación al modo existente y en particular al cuerpo, y la potencia de percibir e imaginar, que se expresa en relación al modo considerado en el atributo pensamiento, por lo tanto en relación al espíritu. «Cuanto más un cuerpo es capaz en relación a los otros de obrar o padecer de muchas maneras a la vez, más el espíritu de este cuerpo es capaz en relación a los otros de percibir mayor cantidad de cosas a la vez» (II, 13, esc.). Pero, ya lo hemos visto, la capacidad de afección remite a una potencia de acción que varía materialmente en los límites de esta capacidad y que aún no se posee formalmente; asimismo, la potencia de percibir o de imaginar remite a una potencia de conocimiento o de comprensión que aquélla engloba pero que todavía no expresa formalmente. Por esta razón, la potencia de imagi-

nar aún no es una virtud (II, 17, esc.), ni tampoco la capacidad de afección. Cuando, gracias al esfuerzo de la Razón, las percepciones o ideas se vuelven adecuadas y los afectos, activos, es cuando conseguimos nosotros mismos ser causa de nuestros propios afectos y dueños de nuestras percepciones adecuadas, cuando nuestro cuerpo accede a la potencia de acción y nuestro espíritu a la potencia de comprensión, que es su modo de acción. «Cuanto más las acciones de un cuerpo dependan tan sólo de sí y cuantos menos cuerpos concurran con él en la acción, más capaz será el espíritu de este cuerpo de conocer con claridad» (II, 13, esc.). Este esfuerzo atraviesa el segundo tipo de conocimiento y finaliza en el tercero, cuando la capacidad de afección sólo posee un mínimo de afectos pasivos, y la potencia de percepción un mínimo de imaginaciones destinadas a perecer (V, 39 y 40). Entonces, la potencia de modo se comprende como parte intensiva o grado de la potencia absoluta de Dios, convergiendo todos los grados en Dios sin que esta convergencia implique confusión alguna, puesto que las partes son únicamente modales y la potencia de Dios sigue substancialmente siendo indivisible: la potencia de un modo es parte de la potencia de Dios, pero en cuanto que la esencia de Dios se explica por la esencia del modo (IV, 4). Toda la *Ética* se presenta como una teoría de la potencia, en oposición a la moral como teoría de los deberes.

PROFETA: Cf. Signo.

PROPIOS: Se distinguen a la vez de la esencia y de lo que deriva de la esencia (propiedades, consecuencias o efectos). Por una parte, el propio no es la esencia, porque no constituye nada de la cosa y no nos da a conocer nada de ella; pero es inseparable de la esencia, es modalidad de la esencia misma. Por otra parte, el propio no se confunde con lo que de-

riva de la esencia, porque lo que deriva de ella es un producto que posee de por sí una esencia, bien en el sentido lógico de propiedad, bien en el sentido físico de efecto.

Spinoza distingue tres especies de propios de Dios (*Breve tratado,* I, cap. 2-7): en el primer sentido de modalidades de la esencia divina, se dicen los propios de todos los atributos (causa de sí, infinito, eterno, necesario...), o de un atributo determinado (omnisciente, omnipresente); en un segundo sentido, los propios califican a Dios en relación a sus productos (causa de todas las cosas...), y, en un tercer sentido, designan tan sólo determinaciones extrínsecas que señalan las formas en que nos lo imaginamos, a falta de comprender su naturaleza, y que nos sirven como reglas de vida y principios de obediencia (justicia, caridad...).

La esencia de Dios, o sea, su naturaleza, ha sido constantemente ignorada, y esto porque se la ha confundido con los propios, porque se ha desatendido la diferencia de naturaleza entre los propios y los atributos. Es el error fundamental de la teología, que ha comprometido a la filosofía entera. Así pues, casi toda la teología revelada se atiene a los propios de la tercera especie y lo ignora todo de los verdaderos atributos o la esencia de Dios *(Tratado teológico-político,* cap. 2). Tampoco la teología racional se ha portado mejor, conformándose con alcanzar las especies primera y segunda: así cuando define la naturaleza de Dios por lo infinitamente perfecto. Esta confusión general atraviesa todo el lenguaje de las eminencias y de las analogías, donde se prestan a Dios caracteres antropológicos y antropomórficos, aunque se los eleve al infinito.

RAZÓN: Cf. Nociones comunes.

SENTIMIENTOS: Cf. Afecciones, Afectos.

SERES DE RAZÓN, DE IMAGINACIÓN: Cf. Abstracciones.

SERES GEOMÉTRICOS: Cf. Abstracciones, Método, Nociones comunes.

SIGNO: En un primer sentido, el signo siempre es la idea de un efecto captado en condiciones que lo separan de sus causas. Así, el efecto de un cuerpo sobre el nuestro no es captado en relación a la esencia de nuestro cuerpo y a la esencia del cuerpo exterior, sino en función de un estado momentáneo de nuestra constitución variable y de una simple presencia de la cosa, de la que ignoramos su naturaleza *(Ética,* II, 17). Signos como éstos son *indicativos,* son *efectos de mezcla;* indican primero el estado de nuestro cuerpo y, en segundo lugar, la presencia del cuerpo exterior. Estas indicaciones fundan un orden completo de signos convencionales (lenguaje), que se caracteriza ya por su equivocidad, o sea por la variabilidad de las cadenas asociativas en las que entran (II, 18, esc.).

En un segundo sentido, el signo es la causa misma, pero captada en tales condiciones que no se comprende su naturaleza ni su relación con el efecto. Por ejemplo, Dios revela a Adán que el fruto le envenenará porque actuará sobre su cuerpo descomponiendo su relación; pero, como Adán es de poco entendimiento, interpreta el efecto como una sanción y la causa como una ley moral, es decir, como una causa final que procede por mandamiento y prohibición (carta XIX, a Blyenbergh). Adán cree que Dios le avisa. La moral compromete así toda nuestra concepción de la ley o, más bien, la ley moral desfigura la recta concepción de las causas y verdades eternas (orden de composición y descomposición de las relaciones). La palabra ley queda incluso hasta tal punto comprometida por su origen moral *(Tratado teológico-político,* cap. 4) que se encuentra en ella un límite de potencia en lugar de una regla de desarrollo: basta con no comprender una ver-

dad eterna, o sea una composición de relaciones, para interpretarla como un imperativo. Estos signos de segunda especie son signos *imperativos* o *efectos de revelación;* no tienen otro sentido que hacernos obedecer. Y precisamente el más grave error de la teología consiste en haber desatendido y ocultado la diferencia entre obedecer y conocer, en hacernos tomar los principios de obediencia por modelos de conocimiento.

En un tercer sentido, el signo es lo que garantiza exteriormente esta idea desnaturalizada de la causa o este fraude de la ley. Pues la causa interpretada como ley moral necesita una garantía extrínseca que autentifique la interpretación y la pseudorrevolución. Aquí también estos signos varían para cada uno; cada profeta exige signos adaptados a sus opiniones y a su temperamento para estar seguro de que las órdenes y prohibiciones que imagina proceden precisamente de Dios *(Tratado teológico-político,* cap. 2). Estos signos son *interpretativos* y *efectos de superstición.* La unidad de todos los signos consiste en que forman un lenguaje esencialmente equívoco e imaginativo que se opone al lenguaje natural de la filosofía, hecho de expresiones unívocas. Por eso, cada vez que se plantea un problema de signos Spinoza responde: tales signos no existen *(Tratado de la reforma,* 36; *Ética,* I, 10, esc. 1). Es propio de las ideas inadecuadas constituir signos que requieran interpretaciones de la imaginación, y no expresiones que conciernan a las explicaciones del entendimiento vivo (sobre la oposición de las expresiones explicativas y los signos indicativos, cf. II, 17, esc. y 18, esc.).

SOCIEDAD: Estado (civil) en el que un conjunto de hombres componen su potencia respectiva para formar un todo de potencia superior. Este estado conjura la debilidad y la impotencia del estado de naturaleza, en el que cada uno siempre corre el peligro de encontrarse con una fuerza superior a la suya y capaz de destruirle. El estado civil o de

sociedad se asemeja al estado de razón y, sin embargo, sólo se le asemeja, lo prepara o hace las veces del estado de razón *(Ética,* IV, 35, esc.; 54, esc.; 73; *Tratado teológico-político,* cap. 16). Pues, en el estado de razón, los hombres se componen conforme a una combinación de relaciones intrínsecas, determinada por las nociones comunes y los sentimientos activos que derivan de ellas (especialmente libertad, firmeza, generosidad, *pietas* y *religio* del segundo tipo). En el estado civil, la composición de los hombres o la formación del todo se hace según un orden extrínseco, determinado por sentimientos pasivos de esperanza y de temor (temor a seguir en el estado de naturaleza, esperanza de salir de él, *Tratado teológico-político,* cap. 16; *Tratado político,* cap. 2, 15; cap. 6, 1). En el estado de razón, la ley es una verdad eterna, es decir, una regla natural para el pleno desarrollo de la potencia de cada uno. En el estado civil, la ley limita o acota la potencia de cada uno, manda y prohíbe, tanto más cuanto que la potencia del todo supera la del individuo *(Tratado político,* cap. 3, 2): es una ley «moral» que concierne únicamente a la obediencia y a los temas de obediencia, que fija el bien y el mal, lo justo y lo injusto, las recompensas y los castigos *(Ética,* IV, 37, esc. 2).

Empero, el estado civil conserva también el derecho natural al igual que el estado de razón. Y esto de dos maneras. Por un lado, porque el todo formado por la composición de potencias se define él mismo por su derecho natural (carta L, a Jelles). Por otro, lo que pasa a ser común en el estado civil no es la potencia total en cuanto objeto de una «noción común» positiva que supondría la Razón, sino solamente afecciones, pasiones que determinan a todos los hombres como miembros de la comunidad; se trata ahora, puesto que estamos en una sociedad constituida, de la esperanza de recibir las recompensas y del temor a sufrir los castigos (segundo tipo de esperanza y de temor). Pero estas afecciones comunes determinan el derecho natural o el *conatus* de cada uno, no lo suprimen;

cada cual se esfuerza por perseverar en la existencia, simplemente teniendo en cuenta o en función de estas afecciones comunes *(Tratado político,* cap. 3, 3).

Ahora es fácil comprender por qué el estado de sociedad, para Spinoza, se basa en un *contrato* que presenta dos momentos: 1.° los hombres deben renunciar a su potencia en beneficio del todo que forman gracias a esta misma renuncia (la cesión se refiere exactamente a este punto: los hombres consienten en dejarse «determinar» por afecciones comunes de esperanza y de temor); 2.° esta potencia del todo así formado *(absolutum imperium)* queda transferida a un Estado, monárquico, aristocrático o democrático (siendo la democracia la más próxima al *absolutum imperium* y la que intenta sustituir con el amor a la libertad, como afección de la Razón, las afecciones-pasiones de temor, de esperanza y hasta de seguridad, cf. *Tratado teológico-político,* cap. 16).

SUBSTANCIA: «Lo que es en sí y es por sí mismo concebido, o sea aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse» *(Ética,* I, def. 3). Al añadir a la definición clásica «lo que es por sí mismo concebido», Spinoza impide una pluralidad de substancias de igual atributo; en efecto, éstas tendrían algo en común, por lo que podría comprenderse una mediante la otra. Por esta razón, las ocho primeras demostraciones de la *Ética* se dedican a demostrar que no hay muchas substancias por atributo; la distinción numérica nunca es una distinción real.

Que no haya sino una substancia por atributo basta ya para conferir a cada substancia calificada la unicidad, la causalidad por sí misma, la infinitud y la existencia necesaria. Pero esta multiplicidad de substancias de atributos diferentes debe comprenderse de manera puramente cualitativa; es una multiplicidad cualitativa, una distinción real-formal, a la que el término «muchas» se aplica inadecuadamente. En este sentido, las ocho primeras proposiciones

no son hipotéticas, sino que conservan su verdad categórica a lo largo de toda la *Ética*.

Por el contrario, desde el punto de vista de ser, sólo hay una única substancia para todos los atributos (y aquí también el término «uno» se aplica mal). Pues, si la distinción numérica nunca es real, inversamente la distinción real nunca es numérica. Los atributos realmente (formalmente) distintos se reconocen, pues, de una substancia absolutamente una, que a todos los posee y que goza *a fortiori* de las propiedades de la causalidad por sí misma, de la infinitud y de la existencia necesaria. Las esencias infinitas, que se distinguen formalmente en los atributos que las expresan, se confunden ontológicamente en la substancia a la que los atributos las refieren (I, 10, esc. 1). La distinción real-formal de los atributos no se opone a la unidad ontológica absoluta de la substancia; por el contrario, la constituye.

TRASCENDENTALES: Cf. Abstracciones.

ÚTIL-NOCIVO: Cf. Bueno-Malo.

VERDAD: Cf. Idea, Método.

VIRTUD: Cf. Potencia.

5
Evolución de Spinoza
(Sobre la interrupción del *Tratado de la reforma)*

Avenario planteó el problema de una evolución de Spinoza. Distingue tres fases: el naturalismo del *Breve tratado,* el teísmo cartesiano de los *Pensamientos metafísicos,* el panteísmo geométrico de la *Ética.*[1] Si bien puede dudarse de la existencia de una fase cartesiana y teísta, parece fuera de cuestión el que haya una considerable diferencia de énfasis entre el naturalismo inicial y el panteísmo final. Recogiendo el problema, Martial Gueroult muestra cómo el *Breve tratado* se basa en la ecuación Dios = Naturaleza, y la *Ética,* en Dios = substancia. El motivo fundamental del *Breve tratado* es que todas las substancias pertenecen a una sola e igual Naturaleza, mientras que el de la *Ética* es que todas las naturalezas pertenecen a una sola y misma substancia. En el *Breve tratado,* en efecto, la igualdad Dios-Naturaleza determina que Dios no sea él mismo substancia, sino «Ser» que presenta y reúne todas las substancias; la substancia no alcanza, pues, su entero valor, puesto que no es todavía causa de sí, sino concebida por sí. Por el contrario, en la *Ética,* la identidad Dios-substancia determina que los atributos o substancias calificadas constituyan realmente la esencia de Dios y gocen ahora de la propiedad de ser causa de sí. Sin duda el naturalismo no por ello deja de ser fuerte; pero en el *Breve tratado* se trataba de una «coincidencia» entre la Naturaleza y Dios a partir de los atributos, mientras que la *Ética* demuestra una identidad subs-

1. Avenario, *Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozische Pantheismus...* Leipzig, 1868.

tancial en función de la substancia única (panteísmo).[2] Hay en la *Ética* una especie de desplazamiento de la Naturaleza, cuya identidad con Dios debe fundamentarse, y que a partir de entonces es más idónea para expresar la inmanencia de lo naturado y lo naturante.

En esta fase consumada del panteísmo, podría creerse que la filosofía se instala inmediatamente en Dios, y empieza por Dios. Pero esto no es rigurosamente cierto. Era cierto en el *Breve tratado:* sólo él empieza por Dios, por la existencia de Dios –a riesgo de sufrir el contragolpe, es decir, una ruptura en el encadenamiento del primer capítulo con el segundo. Pero, en la *Ética,* o ya en el *Tratado de la reforma,* cuando Spinoza dispone de un método de desarrollo continuo, evita precisamente empezar por Dios. En la *Ética,* parte de atributos substanciales cualesquiera para llegar a Dios como substancia constituida por todos los atributos. Llega, pues, a Dios tan pronto como es posible, inventa él mismo este atajo que, sin embargo, precisa de nueve proposiciones. Y en el *Tratado de la reforma* partía de una idea verdadera cualquiera para llegar «lo más rápidamente posible» a la idea de Dios. Pero nos hemos habituado hasta tal punto a creer que Spinoza tenía que empezar por Dios que los mejores comentadores conjeturan lagunas en el texto del *Tratado* e inconsecuencias en el pensamiento de Spinoza.[3] De hecho, llegar a Dios lo más rá-

2. Todo el desarrollo del cap. 21 del *Breve tratado* implica el descubrimiento de una coincidencia Naturaleza-Dios (y el apéndice llegará a invocar literalmente esta «coincidencia», cf. prop. 4, cor.). En la *Ética,* se trata de una identidad demostrada y que se desprende de la substancia única: I, 14 («de ahí... que en la Naturaleza no haya más que una sola substancia que es absolutamente infinita»). Sobre estas diferencias entre el *Breve tratado* y la *Ética,* cf. Gueroult, *Spinoza,* Aubier, I, especialmente ap. 6. Como señala Gueroult, la fórmula del naturalismo aparece bastante tarde en el texto de la *Ética: Deus sive Natura,* pref. libro IV.

3. Cf. *Tratado de la reforma:* «Desde el comienzo trataremos ante todo de alcanzar lo más pronto posible el conocimiento del Ser más perfecto» (sec. 49); «Si empezamos tan pronto como se pueda por la fuente y el origen de la Naturaleza, no habremos de temer el error» (sec. 75);

pidamente posible, y no inmediatamente, forma por entero parte del método definitivo de Spinoza, tanto en el *Tratado de la reforma* como en la *Ética.*

Se observa la importancia general de estos problemas de velocidad, lentitud y precipitación en el desarrollo de la *Ética:* se requiere una gran velocidad relativa, pero no la inmediatez, para llegar a Dios como substancia, a partir de lo cual todo se demora y se dilata, sin que esto sea obstáculo para que nuevas aceleraciones se produzcan en momentos siempre necesarios.[4] La *Ética* es precisamente un río que fluye ora rápida, ora lentamente.

Cierto es que el método de Spinoza es sintético, constructivo, progresivo, y procede de la causa a los efectos. Pero esto no equivale a afirmar que pueda instalarse en la

---

«Tan pronto como se pueda y exija la razón, deberemos inquirir si existe un Ser, y también cuál es, que sea la causa de todas las cosas» (sec. 99). Esta última frase ha sido generalmente deformada por los traductores. Igualmente se supone una laguna imaginaria en la sección 46; cf. los argumentos invocados incluso por Koyré, en la edición Vrin, págs. 104-105. Empero, tanto la *Ética* como el *Tratado de la reforma* señalan la necesidad de un mínimo de tiempo antes de llegar al Absoluto. Ciertamente, puede objetarse que las substancias o atributos substanciales, que sirven de punto de partida a la *Ética,* constituyen ya la esencia de Dios. Pero, por una parte, esto aún no se sabe, ni llegará a saberse, hasta la proposición 10. Por otra parte, y sobre todo, el comienzo de la *Ética* no aprehende los atributos en la esencia (tercer tipo de conocimiento), sino que los considera únicamente como «nociones comunes» (segundo tipo): cf. las declaraciones de Spinoza en V, 36, esc. Se encuentra en el *Tratado teológico-político* la siguiente fórmula (cap. 6): «La existencia de Dios, al no conocerse por sí misma, debe deducirse necesariamente de nociones cuya verdad sea tan firme e inquebrantable...», lo cual se corresponde estrictamente con la *Ética.*

4. Por ejemplo, el libro V se presenta como un acelerado o un precipitado de demostraciones. A veces, hasta podría creerse que el libro V sólo es un boceto. Ocurre más bien que las demostraciones no tienen en él el mismo ritmo que en los libros precedentes, comportan síntesis, iluminaciones. En efecto, se trata ahora del tercer tipo de conocimiento, una fulguración. Incluso ya no se trata aquí de la máxima velocidad relativa, como en el principio de la *Ética,* sino de una *velocidad absoluta que corresponde al tercer tipo.*

causa mágicamente. «El orden debido» va, desde luego, de la causa a los efectos, pero es imposible seguir inmediatamente el orden debido.[5] Tanto desde el punto de vista sintético como desde el punto de vista analítico, se parte evidentemente del conocimiento de un efecto o, por lo menos, de un «dato». Pero, mientras que el método analítico inquiere la causa como simple condición de la cosa, el método sintético inquiere una génesis en lugar de un condicionamiento, o sea una razón suficiente que nos dé a conocer asimismo otras cosas distintas. En este sentido, al conocimiento de la causa se lo llamará más perfecto, y procederá lo más rápidamente posible de la causa a los efectos. La síntesis contiene, es cierto, en su comienzo un proceso analítico acelerado, pero del que se sirve solamente para alcanzar el principio del orden sintético: como ya afirmaba Platón, se parte de una «hipótesis» para dirigirse, no hacia las consecuencias o condiciones, sino hacia el principio «anhipotético», del que se siguen ordenadamente todas las consecuencias y condiciones.[6]

Así, en el *Tratado de la reforma* se parte de una idea «dada» verdadera, o sea, cualquiera, para alcanzar la idea de Dios de la que derivan todas las ideas. Y, en la *Ética,* se parte de un atributo substancial cualquiera para alcanzar la substancia que comprende todos los atributos y de la que proceden todas las cosas. La cuestión está en ceñirse lo más estrictamente posible a estos dos puntos de partida y determinar a qué se refiere la diferencia exacta entre la *Ética* y el *Tratado.* Ahora bien, el *Tratado* es muy claro a este respecto: la idea verdadera cualquiera de la que se parte como

5. Es lo que afirma el *Tratado de la reforma,* sec. 46, donde no hay por qué conjeturar una laguna.

6. Cf. Platón, *República,* VI, 510 sq. En su libro sobre Fichte, señalaba Gueroult que el método sintético no se oponía punto por punto al método analítico, sino que, por el contrario, integraba un proceso analítico subordinándolo a sus propios fines *(L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte,* Les Belles Lettres, t. I, pág. 174). Se recordará el profundo spinozismo de Fichte.

de una hipótesis es la de un ser geométrico, precisamente porque sólo depende de nuestro pensamiento (al igual que el círculo como «lugar de los puntos situados a igual distancia de un mismo punto»). A partir de aquí, nos elevamos al elemento genético del que provienen no solamente la propiedad de partida, sino todas las demás propiedades, o sea, a la razón sintética del círculo («figura descrita por cualquier línea, uno de cuyos extremos es fijo y el otro, móvil»; la síntesis consiste en la unión de la línea y del movimiento, que nos remite a Dios como potencia de pensamiento superior a la nuestra).[7] Veamos cómo procede la *Ética,* por su lado: se capta el atributo o la substancia calificada cualquiera, de la que se parte como de una hipótesis, en una *noción común,* y es a partir de ésta como nos elevamos a la razón suficiente sintética, o sea, a la substancia única o a la idea de Dios que comprende todos los atributos y de la que proceden todas las cosas.[8] La cuestión está pues en saber cuál es la diferencia entre estos dos puntos de partida, la idea de un ser geométrico y la noción común de un atributo.

En efecto, parece que las nociones comunes son una aportación propia de la *Ética.* No aparecen en las obras precedentes. Se trata de saber si su novedad es sólo la de una palabra o bien la de un concepto que implique consecuencias. Según Spinoza, cualquier cosa existente posee una esencia, pero también relaciones características mediante las cuales se compone con otras cosas distintas en la existencia, o se descompone en distintas cosas. Una noción común es precisamente la idea de una composición de relaciones entre muchas cosas. Veamos el atributo «extensión»: posee él mismo una esencia, y no es en este sentido en el que es objeto de una noción común. Los cuerpos en la extensión poseen también esencias, y no es en este sentido en el que son objeto de nociones comunes. Pero el atri-

7. *Tratado de la reforma,* sec. 72-73, 95-96.
8. Cf. *Ética,* V, 36, esc.

buto extensión es también una forma común a la substancia, de la que constituye la esencia, y a todos los cuerpos posibles de los que engloba las esencias. El atributo extensión como noción común no se confundirá con esencia alguna, sino que designará *la unidad de composición* de todos los cuerpos: todos los cuerpos son en la extensión... El mismo razonamiento es válido en condiciones más restringidas: dado un cuerpo, se compone con otro, y la relación compuesta o la unidad de composición de ambos cuerpos definen una noción común que no se reduce ni a la esencia de una u otra parte, ni a la esencia del todo; por ejemplo, lo que tienen en común mi cuerpo y tal alimento. Se observa entonces que las nociones comunes oscilan entre dos umbrales, el umbral máximo de lo que es común a todos los cuerpos y el umbral mínimo de lo que es común a dos cuerpos, por lo menos el mío y otro distinto. Por esta razón, Spinoza distingue nociones comunes mas universales y menos universales.[9] Y la Naturaleza adquiere en la *Ética* un sentido privilegiado: esta composición de relaciones, o esta unidad de composición variable, que mostrará lo que tienen en común todos los cuerpos, cierto número o cierto tipo de cuerpos, tal cuerpo y tal otro... Las nociones comunes son siempre la idea de aquello en lo que convienen los cuerpos; convienen conforme a tal o tal relación, realizándose la relación entre más o menos cuerpos. Existe sin duda, en este sentido, un orden de la Naturaleza, puesto que cualquier relación no se compone con cualquier otra; hay un orden de composición de las relaciones que va de las nociones más universales a las menos universales, e inversamente.

Desde cuatro puntos de vista como mínimo, esta teoría de las nociones comunes de la *Ética* tiene una importancia decisiva. En primer lugar, las nociones comunes, teniendo por objeto las composiciones de relaciones entre

9. *Tratado teológico-político*, cap. 7. La *Ética* expone las nociones comunes en II, 37-38 (las más universales) y 39 (las menos universales).

cuerpos existentes, acaban con las ambigüedades que pesaban todavía sobre los conceptos geométricos. Y de hecho, las nociones comunes son ideas fisicoquímicas, más biológicas que geométricas; presentan, bajo aspectos variables, la unidad de composición de la Naturaleza. Si son geométricas, es en el sentido de una geometría natural, real, y que relaciona a los seres reales, físicos, existentes. Por el contrario, se daba una gran ambigüedad en las obras precedentes en lo que se refería a los seres geométricos: ¿en qué sentido seguían siendo abstractos o ficticios?...[10] Pero, una vez inventado por Spinoza el estatuto de las nociones comunes, estas ambigüedades se explican: el concepto geométrico es desde luego una idea abstracta o un ser de razón, pero es la idea abstracta de una noción común, de modo que, despejando la noción común, se libera al mismo tiempo el método geométrico de las limitaciones que lo afectaban y que lo forzaban a servirse de abstracciones.[11] Gracias a las nociones comunes, el método geométrico se vuelve infinitamente adecuado a los seres reales o físicos. Se comprende entonces que haya una gran diferencia entre el *Tratado de la reforma* y la *Ética,* en cuanto que el primero se apoya sobre el concepto geométrico todavía con todas sus ambigüedades, mientras que la segunda se apoya sobre la noción común posteriormente desentrañada.

De donde también se sigue una gran diferencia en lo que se refiere a la clasificación de los tipos de conocimiento; en la *Ética,* las nociones comunes son estrictamente ideas adecuadas que definen el segundo tipo de conocimiento. Por el contrario, a lo que a este segundo tipo corresponde en el *Breve tratado,* y todavía en el *Tratado de la reforma,*

10. Sobre la ambigua naturaleza de las entidades geométricas, cf. Gueroult, *Spinoza,* t. I, apéndice 11.

11. La carta LXXXIII, a Tschirnhaus, afirma que las limitaciones del método geométrico no proceden de este método mismo, sino de la naturaleza abstracta de las cosas que considera. Y ya el *Tratado de la reforma* deseaba sustituir con «cosas físicas o reales» los conceptos geométricos y lógicos que interrumpen el verdadero progreso del entendimiento.

se lo define como creencia recta o conocimiento claro, pero no adecuado, y consiste solamente en inferencias o en deducciones que se sirven por el momento de abstracciones. Por esta razón, la irrupción del tipo supremo de conocimiento, o tercer género, es un misterio no resuelto en el *Breve tratado,* y hasta en el *Tratado de la reforma.* En la *Ética,* por el contrario, la estricta adecuación de las nociones comunes garantiza no sólo la consistencia del segundo tipo, sino también la necesidad del paso al tercero. Este nuevo estatuto del segundo tipo desempeña un papel determinante en toda la *Ética;* es la modificación más notable con respecto a las obras precedentes. Aunque, en la *Ética,* el segundo tipo siga constituido por procedimientos muy diversos y hasta imprevisibles. En el campo de la composición de relaciones no sólo interviene el razonamiento, sino asimismo todos los recursos y la programación de experiencias fisicoquímicas y biológicas (por ejemplo las investigaciones sobre la unidad de composición de los animales entre sí).[12] Ahora bien, precisamente cuando la *Ética* elabora la teoría de las nociones comunes garantiza mediante éstas la consistencia y la adecuación del segundo tipo de conocimiento para toda la variedad de procedimientos, puesto que de cualquier manera se irá «de un ser real a otro ser real».

12. En efecto, contrariamente a las esencias simples íntimas, que remiten a la intuición del tercer tipo, las relaciones componibles o descomponibles remiten a todo tipo de procedimientos (segundo tipo). No poseemos conocimiento alguno *a priori* de las relaciones de descomposición, y se hacen necesarios los experimentos. Si nos preguntamos por los sucesores de Spinoza, nos parece que uno es Geoffroy-Saint-Hilaire o, con menor propiedad, Goethe, cuando emprenden una investigación sobre la unidad de composición de la Naturaleza, en nombre de un «principio de conexiones». Ahora bien, estas investigaciones implican todo tipo de experimentos y de variaciones, incluso imaginarias: por ejemplo, los «plegados» mediante los que se pasa de un animal a otro, cada tipo de animal siendo una realización del Animal en sí o conforme a tal o tal relación. Actualmente, la biología molecular recoge este problema experimental de la unidad de composición, que Geoffroy planteaba, no solamente a nivel anatómico, sino ya en el campo de las

Consideramos entonces cómo se pasa del segundo tipo al tercero. En la *Ética,* todo se vuelve claro a este respecto: el segundo y el tercer tipo de conocimiento son ambos, desde luego, sistemas de ideas adecuadas, aunque muy diferentes uno de otro. Las ideas del tercer tipo son ideas de esencias, esencias íntimas de la substancia constituidas por los atributos, esencias singulares de modos englobados en los atributos, y el tercer tipo va de unas a otras. Pero las ideas del segundo tipo son ideas de relaciones, relaciones mas universales compuestas por el atributo existente y sus modos infinitos, relaciones menos universales compuestas por tal y cual modo existentes en el atributo. Así, cuando el atributo sirve de noción común, es tomado como noción común, no se lo capta en su esencia ni en las esencias de modos a los que se aplica, sino solamente como forma común a la substancia existente de la que constituye la esencia y a los modos existentes cuyas esencias engloba. De ahí la posibilidad de partir de la noción común, aun ignorando por completo las esencias. Pero una vez que se parte del atributo como noción común, se llega necesariamente al conocimiento de las esencias. El camino es éste: siendo adecuadas las nociones comunes (aunque no constituyan como tales esencia alguna), nos conducen necesariamente a la idea de Dios; ahora bien, la idea de Dios no es en sí misma una noción común, aunque se vincule a ellas necesariamente (no se trata de una composición de relaciones, sino de la fuente de todas las relacio-

---

partículas (y el mismo Spinoza en el de los «cuerpos más simples»). En Spinoza, la experimentación desempeña un papel muy particular tanto en la *Ética* como, en forma de presentimiento, al final de las páginas redactadas en el *Tratado de la reforma:* irrumpe un llamamiento, breve pero intenso, a los experimentos (sec. 103). Jules Lagneau afirmaba que el motivo de la interrupción del *Tratado de la reforma* se encontraba en que «no había aplicado, experimentado, el método experimental» *(Célèbres leçons et fragments,* P.U.F., 2.ª ed. pág. 52). Así debe entenderse también el programa de experimentos que aparece en la *Ética.* Pero, precisamente, este programa está subordinado a las nociones comunes.

nes que se componen); por lo tanto, es la idea de Dios la que nos trasladará del segundo al tercer tipo, porque tiene una cara vuelta hacia las nociones comunes y una cara vuelta hacia las esencias.[13]

Por lo tanto, todo se aclara partiendo de la hipótesis de las nociones comunes. No obstante, sigue en pie la cuestión: ¿cómo pueden formarse las nociones comunes mismas si, por la experiencia inmediata, alcanzamos los efectos de tal o cual cuerpo sobre el nuestro, pero no las relaciones que componen estos cuerpos? La explicación se posterga hasta el final de la *Ética*. Si nos encontramos en la experiencia con un cuerpo que no se aviene al nuestro, tiene como efecto afectarnos de tristeza (disminución de nuestra potencia de acción); en este caso, nada nos lleva a formar una noción común, pues, si dos cuerpos no se avienen, no es *por* lo que tienen en común. Pero, por el contrario, cuando nos encontramos con un cuerpo que se aviene al nuestro, y que tiene como efecto afectarnos de alegría (aumento de nuestra potencia de acción), nos lleva a formar la noción común de los dos cuerpos, es decir, a componer sus relaciones y a concebir su unidad de composición.[14] Supongamos ahora que hayamos seleccionado alegrías en cantidad suficiente: nuestra práctica de las nociones comunes será tal que, incluso en los casos de inconveniencias, seremos capaces ya de captar lo que tienen en común los cuerpos, en un nivel de composición sufi-

13. Las nociones comunes nos dan la idea de Dios: II, 45-46. Pero la idea misma de Dios se distingue de las nociones comunes: II, 47. La idea de Dios poseerá entonces dos caras, que serán presentadas en el libro V (el Dios impasible del segundo tipo, el Dios amante del tercero).

La mayor parte de la *Ética* está escrita desde el punto de vista de las nociones comunes y del segundo tipo de conocimiento: Spinoza lo recuerda explícitamente en V, 36, esc. y 41, dem. El tercer tipo sólo aparece en el libro V, de ahí su diferencia de ritmo y de movimiento. E incluso sólo aparece expresamente a partir de V, 21; ahora bien, es la idea de Dios la que nos hace pasar al tercer tipo, o le sirve de «fundamento» (V, 20, esc.).

14. *Ética*, V, 10, dem.

cientemente dilatado (por ejemplo, el atributo extensión como noción común de todos los cuerpos posibles).[15] *De este modo, el orden de formación práctica de las nociones comunes va de las menos universales a las más universales,* mientras que el orden de su exposición teórica, por el contrario, procedía de las más universales a las menos universales. Ahora bien, puede preguntarse por qué esta explicación aparece tan tardíamente en la *Ética;* ocurre que la exposición del libro II era todavía una exposición teórica que enseñaba qué son las nociones comunes. Pero cómo se llega a ellas, en qué circunstancias prácticas y cuál es su función, sólo puede comprenderse más adelante, en el libro V, y en modo abreviado. Ocurre entonces que las nociones comunes son ideas prácticas relacionadas con nuestra potencia; contrariamente a su orden de exposición, que sólo concierne a las ideas, su orden de formación concierne a los afectos, muestra cómo el espíritu «puede ordenar sus afectos y encadenarlos entre sí». Las nociones comunes son un arte, el arte de la ética misma: organizar los buenos encuentros, compartir las relaciones vividas, formar las potencias, experimentar.

Las nociones comunes tienen, pues, una importancia decisiva desde el punto de vista del comienzo de la filosofía, del alcance del método geométrico, de la función práctica de la *Ética,* etc. Y, puesto que no aparecen antes de la *Ética,* permiten fechar la última evolución de Spinoza y, al mismo tiempo, fijar las razones por las que el *Tratado de la reforma* quedó inacabado. Los motivos que se alegan son a menudo arbitrarios (¿falta de tiempo?) o contradictorios (¿ineficacia de un método separado de su ejercicio o de su aplicación? Pero el *Tratado* mismo nunca intentó algo tan abstracto). De hecho, la causa de la interrupción del *Tratado* es para nosotros muy precisa: cuando Spinoza descubre e inventa las nociones comunes, comprende que las posiciones del *Tratado de la reforma* resultan insuficientes bajo

15. *Ética,* V, 10, esc. (y 6, esc.).

muchos aspectos y que sería necesario revisar el conjunto o rehacerlo por completo. Spinoza parece confirmarlo en la *Ética* cuando, refiriéndose al *Tratado de la reforma,* anuncia nada menos que otro futuro tratado.[16]

Y lo que hace plausible esta hipótesis es que, en el *Tratado de la reforma* mismo, Spinoza expresa un claro presentimiento de las nociones comunes, precisamente hacia el final del texto escrito. En un pasaje célebre y difícil, habla de la «serie de las cosas fijas y eternas», que no se confunden con las esencias, pero que implican leyes, se aplican a los existentes y constituyen su conocimiento. Ahora bien, únicamente las nociones comunes poseen este doble rasgo de ser eternas y formar una «serie», puesto que hay un orden de composición de las relaciones.[17] Puede, pues, suponerse que el descubrimiento de las nociones comunes ocurre precisamente al final de la parte escrita del *Tratado,* y al comienzo de la redacción de la *Ética:* hacia 1661-1662. Pero ¿por qué este descubrimiento haría que Spinoza renunciara a la versión ya existente del *Tratado*? Ocurre que las nociones comunes irrumpen aquí en un momento en el que ya no pueden cumplir sus funciones ni desarrollar sus consecuencias. Se descubren demasiado tarde con rela-

16. Cf. *Ética,* II, 40, esc. 1: recapitulando a propósito de las nociones comunes un conjunto de problemas lógicos y metodológicos, Spinoza alude explícitamente a un trabajo que hiciera en el pasado; pero remite también a un tratado futuro. Igualmente en la *Carta LX,* a Tschirnhaus (1675), Spinoza empieza recordando determinados motivos del *Tratado de la reforma,* pero añade: «En lo que respecta al desarrollo y al método, hablaré de ello en otra ocasión, al no haber aún puesto por escrito en el orden conveniente lo que a ello se refiere».

17. Cf. *Tratado de la reforma,* sec. 99-101. Estas «cosas fijas y eternas» coinciden, en mi opinión, con lo que Spinoza llamará nociones comunes. No se las identificará, por lo tanto, con los atributos y modos infinitos. Éstos serían a la vez demasiado anchos y demasiado estrechos. Demasiado anchos, porque los atributos y modos infinitos sólo intervienen bajo un aspecto preciso (su aplicación a las cosas singulares sometidas al cambio, es decir, su uso como nociones comunes). Demasiado estrechos, porque las nociones comunes en su «serie» comprenden también la idea de lo que es común tan sólo a dos cuerpos.

ción al texto del *Tratado.* Tendrían que asegurar un nuevo punto de partida de la filosofía, pero el punto de partida ya se fijó en las ideas geométricas. Tendrían que determinar un modo de conocimiento adecuado de lo existente, y mostrar cómo se pasa de este modo de conocimiento al modo último, al conocimiento de las esencias; pero, como los modos de conocimiento ya se definieron en el *Tratado,* no queda lugar para las nociones comunes o para la serie de las cosas fijas y eternas, que son a partir de entonces remitidas al modo último de conocimiento con el conocimiento de las esencias.[18] En pocas palabras, para dejar lugar y función a las nociones comunes, Spinoza habría tenido que reescribir el conjunto del *Tratado.* No invalidan la parte escrita, pero sí la habrían modificado. Spinoza prefiere escribir la *Ética* desde el punto de vista de las nociones comunes, aunque tenga que dejar para más tarde un nuevo tratado que habría considerado en sí mismos los problemas prácticos, sólo esbozados al final de la *Ética,* que se refieren al origen, la formación y la serie de estas nociones comunes, y a las correspondientes experiencias.

18. En efecto, Spinoza dice tan pronto que las cosas fijas y eternas deben darnos el conocimiento de la esencia íntima de las cosas como que sólo encuentran sentido en relación a los existentes variables *(Tratado de la reforma,* sec. 101). Se da entonces una mezcla de lo que la *Ética* distinguirá como segundo y tercer tipos de conocimiento.

6
Spinoza y nosotros[1]

«Spinoza y nosotros»: esta fórmula puede significar muchas cosas, entre otras, «nosotros en medio de Spinoza». Tratar de sentir y de comprender a Spinoza por enmedio. Generalmente, se empieza por el primer principio de un filósofo. Pero lo que cuenta es asimismo el tercero, el cuarto o el quinto. Todo el mundo conoce el primer principio de Spinoza: una sola substancia para todos los atributos. Pero también son bien conocidos los principios tercero, cuarto o quinto: una sola Naturaleza para todos los cuerpos, una sola Naturaleza para todos los individuos, una Naturaleza que es ella misma un individuo capaz de variar de una infinidad de maneras. Ya no se trata de la afirmación de una substancia única, se trata del despliegue de un plan común de inmanencia[2] en el que son todos los cuerpos, almas, individuos. Este plan de inmanencia o de consistencia no es un plan en el sentido de designio en el espíritu, proyecto o programa, se trata de un plano en el sentido geométrico, sección, intersección, diagrama. Así pues, estar en medio de Spinoza significa estar sobre este

1. Este texto apareció parcialmente en la «Revue de Synthèse» en enero de 1978.

2. A lo largo de este capítulo, Deleuze juega con el doble sentido de la palabra francesa *plan,* como «plano» (geométrico, cartográfico) y como propiamente «plan» (proyecto, designio). Por eso, aunque se ha traducido *plan d'inmanence* por «plan de inmanencia» para conservar la contraposición *«plan d'inmanence» «plan de trascendence»,* ésta debe entenderse asimismo en el sentido subsidiario «mapa inmanente» «proyecto trascendente». *(N. del T.)*

plano modal, o más bien instalarse en este plano, lo cual lleva consigo un modo de vida, implica una manera de vivir. ¿Qué es exactamente este plan, y cómo se construye –ya que es a la vez plenamente plan de inmanencia, y no obstante debe ser construido– para vivir de una manera spinozista?

¿Cómo define Spinoza un cuerpo? Spinoza define un cuerpo cualquiera simultáneamente de dos maneras. Por un lado, un cuerpo, por muy pequeño que sea, comporta siempre una infinidad de partículas: son las relaciones de reposo y de movimiento, de velocidad y de lentitud entre las partículas, las que definen el cuerpo, la individualidad de un cuerpo. Por otro lado, un cuerpo afecta otros cuerpos distintos o es afectado por ellos; este poder de afectar o de ser afectado define también un cuerpo en su individualidad. Se trata aparentemente de dos proposiciones muy simples: la primera es cinética y la otra, dinámica. Pero resulta mucho más complicado instalarse realmente en medio de estas proposiciones, vivirlas, y uno se encuentra con que es spinozista antes de haber comprendido por qué.

En efecto, la proposición cinética nos dice que un cuerpo se define mediante relaciones de movimiento y de reposo, de lentitud y de velocidad entre partículas. Es decir, que no se define por una forma o por funciones. La forma global, la forma específica, las funciones orgánicas dependerán de las relaciones de velocidad y de lentitud. Incluso el desarrollo de una forma, el curso del desarrollo de una forma depende de estas relaciones, y no a la inversa. Lo que importa es concebir la vida, cada individualidad vital, no como una forma o un desarrollo de la forma, sino como una relación compleja entre velocidades diferenciales, entre freno y aceleración de partículas. Una composición de velocidades y de lentitudes en un plan inmanente. Del mismo modo, una forma musical depende de una relación compleja entre velocidades y remansos de las partículas sonoras. Esto no sólo afecta la música, afecta también la manera de vivir; con velocidad y con parsimonia nos mete-

mos entre las cosas, nos juntamos a otra cosa; nunca se empieza, nunca se hace tabla rasa: uno se desliza por entre, uno penetra en medio de, uno se acomoda a o impone ritmos.

La segunda proposición, que se refiere a los cuerpos, nos remite al poder de afectar o de ser afectado. No definiréis un cuerpo (o un alma) por su forma, ni por sus órganos o funciones; tampoco lo definiréis como una substancia o un sujeto. Todo lector de Spinoza sabe que los cuerpos y las almas no son para él ni substancias ni sujetos, sino modos. No obstante, si uno se conforma con pensarlo teóricamente no ha hecho lo suficiente. Pues, en concreto, un modo es una relación compleja de velocidad y de lentitud en el cuerpo, pero también en el pensamiento, y es un poder de afectar y de ser afectado, del cuerpo o del pensamiento. Concretamente, si se define los cuerpos y los pensamientos como poderes de afectar y de ser afectados, muchas cosas deberán cambiar. Se definirá un animal o a un hombre no por su forma ni tampoco como un sujeto; se lo definirá por los afectos de los que es capaz. Capacidad de afectos con un umbral máximo y un umbral mínimo es una noción corriente en Spinoza. Tomad cualquier animal y componed una lista de afectos en cualquier orden. Los niños saben hacerlo: el pequeño Hans, tal como Freud refiere el caso, compone la lista de afectos de un caballo de tiro enganchado a un coche en una ciudad (ser noble, tener anteojeras, ir deprisa, tirar de una carga pesada, desplomarse, ser fustigado, hacer ruido con sus pisadas, etc.). Por ejemplo: hay mayores diferencias entre un caballo de labor o de tiro y un caballo de carrera que entre un buey y un caballo de labor. Pues el caballo de carrera y el caballo de labor no tienen los mismos afectos ni el mismo poder de afección; el caballo de labor tiene más bien afectos comunes con el buey.

Se observa cómo el plan de inmanencia, el plan de Naturaleza que distribuye los afectos no separa en absoluto las cosas que se llamarían naturales de las cosas que se llama-

rían artificiales. El artificio forma por completo parte de la Naturaleza, puesto que cualquier cosa, en el plan inmanente de la Naturaleza, se define por dispositivos de movimientos y afectos en los que interviene, ya sean estos dispositivos artificiales o naturales. Muy posteriores a Spinoza, biólogos y naturalistas intentaron describir mundos animales definidos por afectos y poderes de afectar o ser afectados. Por ejemplo, J. von Uexküll lo hará para la garrapata, animal que chupa la sangre de los mamíferos. Definirá este animal mediante tres afectos: el primero, luminoso (trepar a lo alto de una rama); el segundo, olfativo (dejarse caer sobre el mamífero que pasa bajo la rama); el tercero calorífico (buscar la zona pelada y más cálida). Tan sólo un mundo de tres afectos, rodeado por todos los acontecimientos del bosque inmenso. Un umbral óptimo y un umbral pésimo para el poder de afección: la garrapata ahíta que morirá y la garrapata capaz de ayunar durante muchísimo tiempo.[3] Estudios como éste, que definen los cuerpos, los animales o a los hombres por los afectos de que son capaces, fundaron lo que hoy llamamos la *etología.* Que se nos aplique a los hombres al igual que a los animales, porque nadie sabe anticipadamente los afectos de que es capaz, es asunto de larga experimentación, de gran prudencia, una sabiduría spinozista que implica la construcción de un plan de inmanencia o de consistencia. La Ética de Spinoza nada tiene que ver con una moral; Spinoza la concibe como una etología, o sea como una composición de velocidades y de lentitudes, de poderes de afectar y de ser afectado en este plan de inmanencia. Tal es la razón de los verdaderos gritos que Spinoza nos lanza: no sabéis de lo que sois capaces en lo bueno y en lo malo, no sabéis por anticipado lo que puede un cuerpo o un alma en tal encuentro, en tal dispositivo, en tal combinación.

La etología es primero el estudio de las relaciones de velocidad y de lentitud, de los poderes de afectar y de ser

3. J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain,* Gonthier.

afectado. Para cada cosa, estas relaciones y estos poderes tienen una amplitud, umbrales (máximo y mínimo), variaciones o transformaciones propios. Y seleccionan, en el mundo o en la Naturaleza, lo que corresponde a la cosa, o sea lo que afecta o es afectado por la cosa, lo que mueve o es movido por la cosa. Por ejemplo, dado un animal, ¿a qué es indiferente este animal en el mundo infinito, a que reacciona positiva o negativamente, cuáles son sus alimentos, cuáles sus venenos, qué es lo que él «toma» de su mundo? Todo punto tiene sus contrapuntos: la planta y la lluvia, la araña y la mosca. Así pues, nunca un animal, una cosa, puede separarse de sus relaciones con el mundo: lo interior es tan sólo un exterior seleccionado, lo exterior un interior proyectado; la velocidad o la lentitud de los metabolismos, de las percepciones, acciones o reacciones se encadenan para constituir tal individuo en el mundo. Y, en segundo lugar, está la manera en que estas relaciones de velocidad y de lentitud se realizan según las circunstancias, o se satisfacen estos poderes de ser afectados. Ya que siempre quedan afectados, aunque de manera muy diferente, según que los afectos presentes amenacen la cosa (disminuyan su potencia, la frenen, la reduzcan al mínimo), o la aseguren, la aceleren y la aumenten: ¿veneno o alimento? Con toda su complejidad, naturalmente, puesto que un veneno puede servir de alimento para una parte de la cosa considerada. En fin, la etología estudia las composiciones de relaciones o de poderes de cosas diferentes. Lo cual constituye un aspecto más que se distingue de los precedentes. Pues antes se trataba tan sólo de saber cómo una cosa considerada puede descomponer otras distintas dándoles una relación que se avenga a una de las propias, o, por el contrario, cómo corre el peligro de ser descompuesta por otras cosas distintas. Pero, ahora, se trata de saber si las relaciones (¿y cuáles?) pueden componerse directamente para formar una nueva relación más «extensa», o si los poderes pueden componerse directamente para constituir un poder, una potencia más «intensa». No se trata ya de

utilizaciones o capturas, sino de sociabilidades y comunidades. ¿Cómo se componen los individuos para formar un individuo superior, al infinito? ¿Cómo puede un ser atraer a otro a su mundo, aun conservándole o respetando sus propios mundos y sus propias relaciones? Y, por ejemplo, en lo que a esto se refiere, ¿cuáles son los diferentes tipos de sociabilidad? ¿Cuál es la diferencia entre la sociedad de los hombres y la comunidad de los seres racionales?... No se trata ahora de una relación punto-contrapunto, o de la selección de un mundo, sino de una sinfonía de la Naturaleza, de la constitución de un mundo cada vez más extenso e intenso. ¿En qué orden y cómo componer las potencias, las velocidades y las lentitudes?

Plan de composición musical, plan de la Naturaleza, en cuanto que ésta es el Individuo más intenso y más amplio, Individuo cuyas partes varían de infinitas maneras. Uexküll, uno de los principales fundadores de la etología, es spinozista cuando define primero las líneas melódicas o las relaciones de contrapunto que corresponden a cada cosa y cuando, luego, describe una sinfonía como unidad superior inmanente que toma amplitud («composición natural»). Es en la *Ética* entera donde interviene esta composición musical que la constituye como un solo y mismo Individuo, cuyas relaciones de velocidad y lentitud varían incesante, sucesiva y simultáneamente. Sucesivamente, porque ya hemos visto cómo las diversas partes de la *Ética* están afectadas por velocidades relativas variables, hasta la velocidad absoluta del pensamiento en el tercer tipo de conocimiento. Y simultáneamente, en la medida en que las proposiciones y los escolios no llevan el mismo paso y componen dos movimientos que se entrecruzan. La *Ética,* composición cuyas partes todas son arrastradas por la mayor velocidad y en el más amplio movimiento. En una página bellísima, Lagneau hablaba de estas velocidades, de esta amplitud, por las que comparaba a la *Ética* con una música, «rapidez del pensamiento» fulgurante, «potencia en profunda extensión», «capacidad para perci-

bir en un único acto la relación del mayor número posible de pensamientos».[4]

En resumen: si somos spinozistas, no definiremos algo ni por su forma ni por sus órganos y funciones, ni como substancia o sujeto. Empleando términos de la Edad Media, o también de la geografía, lo definiremos por *longitud* y *latitud*. Un cuerpo puede ser cualquier cosa, un animal, un cuerpo sonoro, un alma o una idea, un corpus lingüístico, un cuerpo social, una colectividad. Llamamos longitud de un cuerpo cualquiera al conjunto de relaciones de velocidad y de lentitud, de reposo y de movimiento entre partículas que lo componen desde este punto de vista, es decir, entre *elementos no formados*.[5] Llamamos latitud al conjunto de los afectos que satisfacen un cuerpo en cada momento, esto es, los estados intensivos de una *fuerza anónima* (fuerza de existir, poder de afección). De este modo, establecemos la cartografía de un cuerpo. El conjunto de las longitudes y las latitudes constituye la Naturaleza, el plan de inmanencia o de consistencia siempre variable, incesantemente revisado, compuesto, recompuesto por los individuos y las colectividades.

Hay dos concepciones por completo opuestas de la palabra «plan», o de la idea de plan, aunque estas dos concepciones se mezclen y pasemos de una a otra insensiblemente. Se llama plan teológico a toda organización que procede de arriba y que se refiere a una trascendencia, aun-

4. Jules Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, 2.ª ed., P.U.F., 1964, págs. 67-68. Este texto de Lagneau forma parte de los grandes textos sobre Spinoza. Igualmente Romain Rolland habla de la velocidad de pensamiento y el orden musical en Spinoza. *Empédocle d'Agrigente, suivi de l'Éclair de Spinoza*, Ed. du Sablier, 1931. En efecto, el tema de una velocidad de pensamiento mayor que cualquier velocidad dada puede encontrarse en Empédocles, Demócrito o Epicuro.

5. Cf. lo que Spinoza llama los «cuerpos más simples». No tienen ni número ni forma o figura, pero son infinitamente pequeños y proceden siempre por infinidades. Sólo poseen forma los cuerpos compuestos, a los que los cuerpos simples pertenecen conforme a tal o cual relación.

que esté oculta: designio en el espíritu de un Dios, pero también evolución en las supuestas profundidades de la Naturaleza, o incluso organización de poder de una sociedad. Tal plan puede ser estructural o genético, o ambos a la vez; concierne siempre a las formas y a sus desarrollos, a los sujetos y sus formaciones. Desarrollo de formas y formación de sujetos: éste es el rasgo esencial de este primer tipo de plan. Se trata, pues, de un plan de organización y de desarrollo. Por eso será siempre, dígase lo que se diga, un plan de trascendencia que dirige tanto formas como sujetos y que permanece oculto, que nunca está dado, que sólo puede adivinarse, inducirse, inferirse a partir de lo dado por él. Dispone en efecto de una dimensión de más, implica siempre una dimensión suplementaria a las dimensiones de lo dado.

Por el contrario, un plan de inmanencia no dispone de dimensión suplementaria alguna: el proceso de composición debe captarse por sí mismo, a través de lo que da, en sus datos. Es un plan de composición, no de organización ni de desarrollo. Tal vez los colores indiquen el primer plan, mientras que la música, los silencios y los sonidos pertenecen a éste otro. Ya no hay forma, sino tan sólo relaciones de velocidad entre partículas ínfimas de una materia no formada. Ya no hay sujeto, sino tan sólo estados afectivos individuales de la fuerza anónima. Aquí, el plan sólo retiene movimientos y reposos, cargas dinámicas afectivas; se percibirá el plan con lo que el plan nos hace percibir, y progresivamente. No vivimos ni pensamos ni escribimos de la misma manera sobre uno y otro plan. Por ejemplo, Goethe, o incluso Hegel, bajo determinados aspectos, han podido pasar por spinozistas. Pero no lo son realmente, porque siguieron vinculando el plan a la organización de una Forma y a la formación de un Sujeto. Los spinozistas son más bien Hölderlin, Kleist, Nietzsche, porque piensan en términos de velocidades y de lentitudes, catatonías petrificadas y movimientos acelerados, elementos no formados, afectos no subjetivados.

Escritores y poetas, músicos y cineastas, pintores también, y hasta lectores ocasionales pueden descubrirse spinozistas más fácilmente que los filósofos de profesión. Se trata de la concepción práctica del «plan». No es que uno sea spinozista sin saberlo; se trata más bien de un curioso privilegio de Spinoza, de algo que sólo él parece haber conseguido. Es un filósofo que dispone de un aparato conceptual extraordinario, extremadamente trabajado, sistemático y científico, y no obstante es hasta el más alto punto objeto de un encuentro inmediato y sin preparación, de modo que un no-filósofo, o incluso un hombre completamente inculto, puede recibir de él una repentina iluminación, un *flash*. Es como si uno se descubriera spinozista, llegara al medio de Spinoza, fuera aspirado, arrastrado al sistema o la composición. Cuando Nietzsche escribe «Estoy asombrado, encantado... casi no conocía a Spinoza; si acabo de experimentar su necesidad es por efecto de un acto *instintivo*...»,[6] no habla solamente en cuanto filósofo, tal vez sobre todo no en cuanto filósofo. Un historiador de la filosofía tan riguroso como Victor Delbos quedó impresionado por este rasgo:[7] el doble papel de Spinoza, simultáneamente como modelo exterior muy elaborado y como impulso secreto interno; la doble lectura de Spinoza, lectura sistemática que persigue la idea de conjunto y la unidad de las partes, pero también lectura afectiva que ignora el conjunto, pero que arrebata o desmonta, mueve o aquieta, agita o calma conforme a la velocidad de tal o cual parte. ¿Quién es spinozista? A veces, ciertamente, el que trabaja «sobre» Spinoza, sobre los conceptos de Spinoza, siempre que lo haga sin escatimar el reconocimiento y la admiración. Pero también el que, sin ser filósofo, recibe de Spinoza un afecto, un conjunto de afectos, una

6. Cf. Nietzsche, carta a Overbeck, 30 de julio de 1881.

7. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Alcan. Es un libro de mucha más importancia que el libro clásico del mismo autor, *Le spinozisme*, Vrin.

determinación cinética, un impulso, el que hace de Spinoza un encuentro amoroso. El carácter único de Spinoza consiste en que él, el más filósofo de los filósofos (contrariamente al mismo Sócrates, quien sólo siente necesidad de la filosofía...), enseña al filósofo a prescindir de la filosofía. Y es en el libro V, que no resulta en absoluto el más difícil, aunque sí es el más rápido, donde ambos se reúnen, el filósofo y el no-filósofo, como en un solo y mismo ser. Por eso, ¡qué extraordinaria composición la de este libro V!, ¡cómo se enlazan en él el concepto y el afecto! ¡Y cómo se prepara este abrazo, cómo lo hacen necesario movimientos celestes, movimientos subterráneos que componen a la par los libros precedentes!

Muchos comentadores amaban tanto a Spinoza como para invocar un viento al hablar de él. Y, en efecto, sólo al viento puede compararse. Pero ¿se trata del gran viento del que habla Delbos en cuanto filósofo? ¿O bien del viento-ráfaga, del viento de hechicería de que habla «el hombre de Kiev», no-filósofo por excelencia, pobre judío que comprara la *Ética* por un kopek y no captara el conjunto?[8] Ambos, puesto que la *Ética* comprende a la vez el conjunto continuo de las proposiciones, las demostraciones y corolarios, como movimiento grandioso de los conceptos, y el encadenamiento discontinuo de los escolios como un arrebato de afectos e impulsos, una serie de ráfagas. El libro V es la unidad extensiva extrema, pero porque constituye también la punta intensiva más condensada: ya no hay diferencia alguna entre el concepto y la vida. Pero también en lo que le precede encontramos la composición y el entretejido de los dos componentes, lo que Romain Rolland llamaba «el sol blanco de la substancia» y «las palabras de fuego de Spinoza».

8. Cf. el texto de Malamud reproducido a modo de epígrafe a este libro.

Baruch de Spinoza nació en 1632 en el barrio judío de Amsterdam, en el seno de una familia hebrea de origen portugués o, tal vez, español. Excomulgado y expulsado de la sinagoga en 1656, el filósofo residirá a lo largo de su vida en diferentes ciudades holandesas, se ganará el sustento con el pulimento de lentes y llevará hasta su muerte en 1677 una existencia solitaria, frugal, modesta y enfermiza, pero, según cuentan sus biógrafos, alegre y siempre atenta al espectáculo del mundo. Sus libros no son muy numerosos y casi todos aparecieron póstumamente. No obstante, en ellos culminó el racionalismo filosófico de su siglo y dio cima a una imagen del hombre y del mundo que se mide con la eternidad.

Gilles Deleuze nos ofrece en estas páginas un clarividente esbozo biográfico, un diccionario que recoge los principales conceptos de su filosofía, un comentario a la naturaleza del mal según **Spinoza** y, en definitiva, una profunda y a la vez clara introducción al pensamiento del genial autor de la Ética.

LECTURA Y CULTURA SIN EGOÍSMOS
Código TF 0167 EA
BIBLIOTECA
SBN 950-9779-68-7
9 789509 779686